Frithjof Schuon

SĂ ÎNŢELEGEM ISLAMUL

INTRODUCERE ÎN SPIRITUALITATEA LUMII MUSULMANE

HUMANITAS

FRITHJOF SCHUON, originar din Alsacia, s-a născut către anul 1900. Discipol, ca şi René Guénon, al şeicului Ahmad al Alawî, este preocupat de islamism, de sufism şi, mai ales, de relaţia lor cu alte religii. Susţine ideea unei înţelepciuni dincolo de religii, universală, de o esenţă înainte de toate spirituală şi mistică.

LUCRĂRI: *Perspectives spirituelles et faits humains* (1953), *Les stations de la sagesse* (1958), *Images de l'esprit: Shintô, Bouddhisme, Yoga* (1961), *Regards sur les mondes anciens* (1968), *Logique et transcendance* (1970), *Forme et substance dans les religions* (1975), *De l'unité transcendante des religions* (1979), *Le soufisme, voile et quintessence* (1980), *Du divin à l'humain* (1981), *Christianisme/ Islam* (1981), *Approches du phénomène religieux* (1984), *Résumé de métaphysique intégrale* (1985), *Avoir un centre* (1988).

FRITHJOF SCHUON, *COMPRENDRE L'ISLAM*
© Editions du Seuil, 1976

© HUMANITAS, 1994, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0469-6

FRITHJOF SCHUON

SĂ ÎNŢELEGEM ISLAMUL

INTRODUCERE ÎN SPIRITUALITATEA LUMII MUSULMANE

Traducere de
ANCA MANOLESCU

HUMANITAS
Bucureşti, 1994

NOTA TRADUCĂTORULUI

Fiind o argumentaţie referitoare la adevărul intern conţinut de Islam, iar nu o expunere descriptivă şi analitică, lucrarea presupune, în primul rînd — aşa cum o spune şi autorul —, o oarecare familiaritate a cititorului cu noţiunile fundamentale ale tradiţiei islamice; ea face, în al doilea rînd, masive referiri la alte mari tradiţii ale lumii şi analogii cu acestea, privite din perspectiva „unităţii transcendente a religiilor". Am socotit, de aceea, util să însoţim traducerea de un glosar al noţiunilor invocate de autor, insistînd pe aria lor de semnificaţie prezentă în discurs: anume pe valoarea simbolică şi metafizică. Reperele bibliografice folosite sînt cu precădere alese dintre titlurile acelor autori cu care F. Schuon se declară în consonanţă.

Lucrarea se referă adeseori la concordanţele dintre doctrina creştină şi cea islamică, ca şi la depăşirea aparentelor contradicţii din perspectiva intelectuală care vizează Adevărul — unul, sub diversitatea formulărilor sale. Ne-am permis, în acest sens, să completăm anumite note cu precizări referitoare la doctrina creştin ortodoxă, acolo unde afirmaţiile autorului puteau fi prelungite sau mai detaliat ilustrate.

CUVÎNT ÎNAINTE

După cum arată titlul însuşi al cărţii de faţă, intenţia noastră nu este atît să descriem Islamul, cît să explicăm pentru ce musulmanii cred în el, dacă ni se îngăduie o asemenea exprimare; paginile ce vor urma presupun, în consecinţă, din partea cititorului cunoaşterea anumitor noţiuni elementare ale religiei islamice care pot fi găsite fără dificultate în alte lucrări.

Ceea ce avem în vedere, în această carte ca şi în cele precedente, este în fond acea scientia sacra *sau* philosophia perennis, *gnoza universală care a fost dintotdeauna şi va fi mereu. Puţine discursuri sînt atît de ingrate ca tînguirile convenţionale asupra „căutărilor", niciodată satisfăcute, ale „spiritului uman"; totul a fost, în realitate, deja spus, dar e departe de a fi fost totdeauna înţeles de către toată lumea. Nu e vorba deci de a prezenta „adevăruri noi"; ceea ce se impune în epoca noastră, şi chiar în orice epocă îndepărtată de origini, este furnizarea unor chei reînnoite — mai diferenţiate şi mai reflexive decît cele vechi, dar nu mai bune — care să-i ajute pe unii dintre noi să redescopere adevărurile ce sînt înscrise cu caractere veşnice în substanţa însăşi a spiritului.*

La fel ca în lucrările noastre precedente, nu ne-am impus nici aici un program exclusiv; textul conţine o seamă de digresiuni ce par să iasă din cadrul stabilit, dar pe care le-am socotit totuşi indispensabile în contextul dat. Raţiunea de a fi a expresiilor sau a

formelor este adevărul şi nu invers. Adevărul este totodată unul şi infinit, de unde şi diversitatea perfect omogenă a limbajului său.

Date fiind limba şi dialectica acestei cărţi, ea se adresează în primul rînd cititorilor occidentali; nu ne îndoim însă că cititori orientali de formaţie occidentală — dintre care unii au pierdut poate din vedere temeiul credinţei în Dumnezeu şi al tradiţiei — o vor găsi utilă şi vor înţelege, în orice caz, că tradiţia nu este mitologie puerilă şi desuetă, ci o ştiinţă teribil de reală.

Dumnezeu este Lumina cerurilor şi a pămîntului.

Coranul

Primul lucru creat de Dumnezeu a fost Intelectul.

Profetul

Dumnezeu nu a împărţit slujitorilor săi un lucru mai demn de preţuire decît inteligenţa.

Ali

formulæ este adeudată şi nu cunosc. Schimbul este totodată unul şi infinit, de unde şi diversitatea perfect compatibilă a limbajului său.

Dată fiind limba şi dialectica acestei vieţi, ne va răspunzând în primul rând cititorilor occidentali; nu ne îndoim însă că cititori orientali de formaţie occidentală — dintre care unii au pierdut poate din vedere tevatul credinţei în Dumnezeu şi al fraţilor — o vor găsi utilă şi vor înţelege în orice caz că realităţile nu este mitologie pură şi simplă, ci o gândă lentilă de

1

Islamul

Islamul este joncţiunea dintre Dumnezeu ca atare şi om ca atare.

Dumnezeu ca atare: adică socotit nu aşa cum s-a putut manifesta într-un anume chip, într-o anumită epocă, ci independent de Istorie, ca fiind ceea ce este deci cel ce, prin însăşi natura sa, creează şi revelează.

Omul ca atare: adică socotit nu ca fiinţă decăzută avînd nevoie de un miracol salvator, ci ca o creatură deiformă, dotată cu o inteligenţă capabilă să conceapă Absolutul şi cu o voinţă capabilă să aleagă ceea ce conduce într-acolo.

A spune „Dumnezeu" este totuna cu a spune „a fi", „a crea", „a revela" sau, în alţi termeni: „Realitate", „Manifestare", „Reintegrare"; a spune „om" e totuna cu a spune „deiformitate", „inteligenţă transcendentă", „voinţă liberă". Acestea sînt, după noi, premisele perspectivei islamice, cele care îi explică toate demersurile şi care nu trebuie pierdute niciodată din vedere atunci cînd vrem să înţelegem vreunul din aspectele Islamului.

Omul se prezintă deci *a priori* ca un dublu receptacul făcut pentru Absolut; Islamul vine să îl umple întîi cu adevărul Absolutului, apoi cu legea Absolutului. În esenţa sa, Islamul este prin urmare un adevăr şi o lege — sau Adevărul şi Legea —, primul adresîndu-se inteligenţei, cea de a doua voinţei; acesta e modul pe care l-a ales pentru a aboli şi incertitudinea şi ezitarea; şi *a fortiori* eroarea şi

păcatul: eroarea că Absolutul nu este, sau că este relativ, sau că sînt două Absoluturi, sau că relativul este absolut; păcatul situează aceste erori în planul voinței sau al acțiunii[1].

Ideea predestinării, atît de puternic accentuată în Islam, nu o suprimă pe cea a libertății. Omul este supus predestinării pentru că nu este Dumnezeu, dar este liber pentru că este „făcut după chipul lui Dumnezeu"; Dumnezeu singur este Libertate absolută, dar libertatea umană, în ciuda relativității sale — în sensul de „relativ absolut" — nu e altceva decît libertate, tot așa cum o lumină slabă nu e altceva decît lumină. Negarea predestinării ar însemna să pretindem că Dumnezeu nu cunoaște „dinainte" evenimentele, că nu e deci atotștiutor; *quod absit.*

În rezumat: Islamul confruntă ceea ce e imuabil în Dumnezeu cu ceea ce e permanent în om. În Creștinism, omul este *a priori* voință, mai precis voință coruptă; inteligența, care nu este desigur negată, este uată în considerație doar cu titlul de aspect al voinței; omul înseamnă voință iar voința din om este inteligență; atunci cînd voința e coruptă, inteligența este implicit la fel, în sensul că nu are nici o posibilitate de a redresa voința; în consecință, e necesară intervenția divină: sacramentul. În Islam, unde omul este inteligență plasată „înaintea" voinței, conținutul sau direcția inteligenței sînt cele care posedă eficacitate sacramentală: e salvat oricine admite că Absolutul transcendent e singurul absolut și transcendent și care își asumă totodată consecințele volitive ale acestei poziții. Mărturisirea de Credință — *Shahādah* — determină inteligența, iar Legea în general — *Sharī'ah* — determină voința;

1. Aceste două doctrine, cea a Absolutului și cea a omului, sînt cuprinse în cele două mărturisiri de credință ale Islamului, respectiv prima atestîndu-l pe Dumnezeu, a doua pe Profet.

în ezoterism — *Tarîqah* — există haruri iniţiatice care au valoare de chei şi doar rolul de a actualiza „natura noastră supranaturală". Încă o dată, mîntuirea noastră — ca textură şi proces — sînt prefigurate de deiformitatea noastră; de vreme ce sîntem inteligenţă transcendentă şi voinţă liberă, această inteligenţă şi această voinţă, sau transcendenţa şi libertatea, sînt cele care ne vor salva; Dumnezeu umple doar cupele pe care omul le deşertase, dar nu le distrusese; omul nu are puterea de a le distruge.

Şi iarăşi: omul singur e dăruit cu vorbire pentru că, dintre toate creaturile pămînteşti, singur el este, direct şi integral, „făcut după chipul lui Dumnezeu"; iar dacă deiformitatea noastră e cea care operează, graţie unui impuls divin, mîntuirea sau eliberarea, vorbirea va contribui la acest efort în aceeaşi măsură cu inteligenţa şi voinţa. Acestea din urmă se actualizează, într-adevăr, prin rugăciune care e simultan cuvînt divin şi uman — actul[1] rugăciunii ţinînd de voinţă iar conţinutul ei de inteligenţă; cuvîntul este ca şi trupul imaterial şi totuşi sensibil al voinţei şi inteligenţei noastre. În Islam nimic nu egalează în importanţă rugăciunea canonică (*ṣalāt*) îndreptată spre kaaba şi „pomenirea lui Dumnezeu" (*dhikru 'Llāh*) îndreptată spre inimă; cuvîntul sufitului e reluat în rugăciunea universală a umanităţii şi chiar în cea, adesea inarticulată, a tuturor fiinţelor.

Originalitatea Islamului nu stă în descoperirea funcţiei salvatoare a inteligenţei, a voinţei şi a cuvîntului — funcţie evidentă şi cunoscută oricărei religii — ci în constituirea ei, în cadrul monoteismului semit, ca punct de plecare pentru o perspectivă de mîntuire şi eliberare. Inteligenţa se identifică cu con-

1. Vorbirea nu înseamnă neapărat exteriorizare, căci gîndirea articulată ţine şi ea tot de limbaj.

ţinutul ei salvator, ea nu e altceva decît cunoaşterea Unităţii — sau a Absolutului — şi a dependenţei tuturor lucrurilor de Unul; la fel, voinţa este *el-islām*, ceea ce înseamnă conformitate cu voinţa lui Dumnezeu — a Absolutului — în ce priveşte existenţa noastră terestră şi posibilitatea noastră spirituală, pe de o parte, în ce priveşte omul ca atare şi omul colectiv, pe de altă parte; vorbirea este comunicarea cu Dumnezeu, în mod esenţial rugăciune şi invocaţie. Privit din acest unghi, Islamul aminteşte omului mai puţin ceea ce trebuie să ştie, să facă şi să spună cît, mai ales, ceea ce sînt prin definiţie inteligenţa, voinţa şi cuvîntul: Revelaţia nu vine să adauge elemente noi, ci să dezvăluie natura profundă a receptaculului.

Ne-am putea exprima şi astfel: dacă omul, fiind făcut după chipul lui Dumnezeu, se distinge de celelalte creaturi prin inteligenţă transcendentă, liber arbitru şi darul vorbirii, Islamul va fi religia certitudinii, a echilibrului şi a rugăciunii, urmînd ordinea celor trei facultăţi deiforme. Regăsim astfel triada tradiţională a Islamului: *el-imān* („Credinţa"), *el-islām* („Legea", literal „supunerea") şi *el-ishān* („Calea", literal „virtutea"); or, instrumentul esenţial al celui de al treilea element este „amintirea lui Dumnezeu" actualizată prin cuvînt, pe baza celor două elemente precedente. *El-imān* este certitudinea Absolutului şi a dependenţei tuturor lucrurilor de Absolut, din punctul de vedere metafizic, care ne interesează aici; *el-islām* — şi Profetul, ca personificare a Islamului — e un echilibru în funcţie de Absolut şi în vederea Absolutului; *el-ishān*, în sfîrşit, prin magia cuvîntului sacru — ca vehicul al inteligenţei şi al voinţei — reîntoarce Credinţa şi Legea la esenţele lor. Rolul acesta al aspectelor noastre de deiformitate, în ceea ce am putea numi Islamul fundamental şi „preteologic", e cu atît mai remarca-

bil cu cît doctrina islamică, care subliniază transcendenţa lui Dumnezeu şi depărtarea incomensurabilă dintre El şi noi, respinge acele analogii care sînt în avantajul omului; Islamul este deci departe de a se sprijini în mod explicit şi general pe calitatea noastră de imagine divină, deşi *Coranul* o dovedeşte spunînd despre Adam: „Cînd îl voi fi alcătuit după modelul desăvîrşirii şi îi voi fi insuflat o parte din Duhul Meu (*min Rūhī*), căderi şi vă închinaţi lui" (XV, 20 şi XXXVIII, 72) şi deşi antropomorfismul lui Dumnezeu implică, în Coran, teomorfismul omului.

*

Doctrina islamică este cuprinsă în două enunţuri: „Nu este divinitate (sau realitate, sau absolut) în afara singurei Divinităţi (Realitatea, Absolutul)" (*Lā ilaha illā 'Llāh*) şi „Mohamed (cel Slăvit, cel Desăvîrşit) e Trimisul (purtătorul de cuvînt, intermediarul, manifestarea, simbolul) Divinităţii" (*Muhammadun Rasūlu 'Llāh*); acestea sînt prima şi a doua „Mărturisire de credinţă" (*Shahādah*).

Ne aflăm aici în prezenţa a două afirmaţii, a două certitudini, a două niveluri de realitate: Absolutul şi relativul, Cauza şi efectul, Dumnezeu şi lumea. Islamul este religia certitudinii şi a echilibrului după cum Creştinismul este cea a iubirii şi a sacrificiului; nu înţelegem prin aceasta că religiile ar deţine monopoluri, ci doar că fiecare din ele pune accentul pe un anume aspect al adevărului. Islamul vrea să implanteze certitudinea — credinţa sa unitară se prezintă ca o evidenţă, fără a renunţa însă la mister[1] — şi se întemeiază pe două certitudini axiomatice: una se referă la Principiu, care e tot-

1. Misterul constituie infinitatea interioară a certitudinii şi aceasta nu îl poate epuiza.

odată Ființă și Supra-Ființă, iar cealaltă la manifestarea formală și supraformală: este vorba deci, pe de o parte, de „Dumnezeu", de „Divinitate" — în sensul eckhartian al acestui *distinguo* — și, pe de altă parte, de „Pământ" și de „Cer". Prima din cele două certitudini înseamnă că „Dumnezeu singur este", iar a doua că „toate lucrurile depind de El".[1] În alți termeni: „Nu există evidență absolută în afara Absolutului"; apoi, funcție de acest adevăr: „Orice manifestare — deci orice relativitate — e legată de Absolut." Lumea depinde de Dumnezeu — sau relativul de Absolut — sub dublul raport al cauzei și al scopului: cuvîntul „Trimis", în cea de a doua *Shahādah*, enunță prin urmare întîi o cauzalitate și apoi o finalitate, prima referindu-se mai ales la lume, a doua la om.[2]

Toate adevărurile metafizice sînt cuprinse în primul raport, cele eshatologice într-al doilea. Dar am mai putea spune și că prima *Shahādah* este formula discernămîntului sau a „abstracțiunii" (*tanzīh*), iar cea de a doua este formula integrării sau a „analogiei" (*tashbīh*): cuvîntul „divinitate" (*ilah*), — luat aici în sens obișnuit și curent — desemnează, în prima *Shahādah*, lumea ca irealitate, pentru că singur Dumnezeu este real, iar numele Profetului (*Mu-*

1. Cele două raporturi sînt exprimate și de următoarea formulă coranică: „Cu adevărat, sîntem ai lui Dumnezeu (*inna liLlahi*) și, cu adevărat, la El ne vom întoarce" (*wa innā ilayhi rāji' ūn*) (II, 156). Formula „În numele lui Dumnezeu, cel nesfîrșit de Bun, cel pururea Milostiv" (*Bismi 'Llahi 'Rrahmāni 'Rrahīm*) — numită *Basmalah* — exprimă și ea dependența lucrurilor de Principiu.

2. Sau: cauza sau originea se află în cuvîntul *rasūl* („Trimis"), finalitatea în numele *Muhammad* („cel Slăvit"). *Risālah* („lucrul trimis", „epistola", *Coranul*) a „coborît" în *laïlat el-Qadr* („noaptea Puterii care destinează") și Mohamed a „urcat" în *laïlat el-mi' rāj* („călătoria nocturnă") prefigurînd astfel finalitatea umană.

hammad) din cea de a doua *Shahādah* desemnează lumea ca realitate, căci nimic nu poate fi în afara lui Dumnezeu; în anume privinţe, totul este El. A realiza prima *Shahādah* înseamnă înainte de toate[1] a deveni pe deplin conştient că Principiul e singur real şi că lumea, deşi „există" la nivelul său, „nu este"; ceea ce înseamnă, într-un fel, a realiza vidul universal. A realiza cea de a doua *Shahādah* înseamnă înainte de toate[2] a deveni pe deplin conştient că lumea — manifestarea — „nu este altceva" decît Dumnezeu sau Principiul, fiindcă „în măsura" în care lumea posedă realitate, aceasta nu poate fi decît cea care „este", adică nu poate fi decît divină; ceea ce înseamnă să-l vezi pe Dumnezeu pretutindeni şi toate lucrurile în Dumnezeu. „Cine m-a văzut, l-a văzut pe Dumnezeu" a spus Profetul; or, fiecare lucru e „Profetul" sub raportul, întîi al perfecţiunii de existenţă, apoi sub acela al perfecţiunilor de modalitate şi de expresie.[3]

---

1. Spunem „înainte de toate" pentru că prima *Shahādah* o conţine perfect pe a doua.

2. Rezerva provine aici din faptul că, în ultimă analiză, cea de a doua *Shahādah*, fiind Cuvînt divin sau „Nume divin" ca şi prima, actualizează în fond aceeaşi cunoaştere ca şi prima, în virtutea unităţii de esenţă dintre Cuvintele sau Numele lui Dumnezeu.

3. A vorbi, în legătură cu Ibn Arabī, de un *islam cristianizado* înseamnă a pierde din vedere faptul că doctrina lui *Shaikh el-akbar* era esenţial mahomedană şi că se constituia chiar, în particular, ca un comentariu pentru *Muhammadun Rasūlu 'Llāh* în înţelesul adagiilor vedantine: „Orice lucru este *Atmā*" şi „tu eşti Acela". [„Omul universal", model şi sinteză a tuturor nivelurilor fiinţei şi, implicit, ale cosmosului va putea rosti în orice tradiţie o declaraţie echivalentă cu cea pe care Profetul a rostit-o tocmai pentru că realiza, în Islam, această realitate globală şi exemplară. Omul universal este Persoana în care Dumnezeu are „bunăvoirea", bună plăcerea de a se „odihni" în totalitatea posibilităţilor sale actualizate şi rolul este asumat prin excelenţă de Hristos. Totuşi, cînd El spune: „Cine m-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl",

Dacă Islamul ar voi să propovăduiască exclusiv existența unui singur Dumnezeu și nu a doi sau mai mulți, nu ar avea nici o forță de persuasiune. Elanul persuasiv, pe care îl posedă în fapt, provine din aceea că propovăduiește realitatea Absolutului și dependența tuturor lucrurilor față de Absolut. Islamul e religia Absolutului, după cum Creștinismul e religia iubirii și a miracolului; dar iubirea și miracolul aparțin și ele Absolutului, neexprimînd altceva decît una din atitudinile pe care Absolutul le asumă față de noi.

*

Dacă aprofundăm lucrurile, sîntem obligați să constatăm că — lăsînd la o parte orice chestiuni dogmatice — cauza neînțelegerii funciare dintre creștini și musulmani rezidă în următoarea diferență: creștinul are mereu în față propria voință, identică aproape cu sine; el se află deci în fața unui spațiu vocațional indeterminat în interiorul căruia se poate lansa, desfășurîndu-și credința și eroismul; sistemul islamic de prescripții „exterioare" și bine

---

nu e vorba doar de perfecțiunea existențială și expresivă, de care orice realitate ar fi aptă, nici numai de Omul universal; accentul cade pe unitatea intimă și indestructibilă a Treimii, pe *unitatea de esență* dintre cele trei persoane divine. Pe de altă parte, declarația hristică evidențiază statutul Fiului de *față* a Tatălui, cumulînd totalitatea tendințelor de expresie ale Dumnezeirii; El e „origine originantă" pentru întreaga manifestare, Logos „prin care totul s-a făcut și fără El nimic nu s-a făcut" și totodată realitatea deplină a tot ce s-a făcut. În sfîrșit, Hristos e persoană a Treimii care a unit cele două naturi, divină și umană, pentru a îndumnezei pe om după har, conform sf. Pavel. În consecință, Hristos e simultan Principiul Omului universal, realizarea lui efectivă și calea care poate uni pe omul particular cu cel universal. Ceea ce doctrina islamică nu va accepta niciodată, față de Creștinism, este unitatea de esență între Dumnezeu și Omul universal, în măsura în care acesta asumă și aspecte create (*n. t.*)].

măsurate îi apare ca expresia unei mediocrităţi dispuse la toate concesiile, incapabilă de vreun avînt; virtutea musulmană îi dă impresia, în teorie — căci o ignoră în practică —, unui lucru artificial şi van. Cu totul alta este perspectiva musulmanului: el are în faţă — în faţa inteligenţei sale care l-a ales pe Cel Unic — nu un spaţiu volitiv, ce i-ar apărea ca o tentaţie către o aventură individualistă, ci o reţea de canale în mod divin predispuse pentru echilibrul vieţii sale volitive; acest echilibru, departe de a fi un scop în sine, cum presupune creştinul obişnuit cu un idealism voluntarist mai mult sau mai puţin exclusiv, este, dimpotrivă, doar o bază pentru a scăpa, în contemplarea pacificatoare şi eliberatoare a imuabilului, de incertitudinile şi turbulenţa *ego*-ului. Rezumînd: dacă atitudinea de echilibru pe care o caută şi o realizează Islamul pare în ochii creştinilor mediocritate calculată şi incapabilă de supranatural, idealismul sacrificial al Creştinismului riscă să fie prost interpretat de musulman drept individualism dispreţuitor faţă de acel dar divin care este inteligenţa; dacă ni se obiectează că musulmanul obişnuit nu e preocupat de contemplaţie, vom răspunde că nici creştinului mediu nu-i pasă mai mult de sacrificiu; orice creştin poartă în adîncul sufletului un avînt sacrificial pe care nu-l va urma poate niciodată, aşa cum orice musulman are, prin însăşi credinţa sa, o predispoziţie spre contemplare ce nu se va trezi poate nicicînd în inima lui. Ar mai fi posibilă şi o altă obiecţie: anume că mistica creştină şi cea musulmană, departe de a fi de tip opus, prezintă dimpotrivă analogii atît de frapante încît concluzia unor împrumuturi unilaterale sau reciproce pare să se impună. La care răspundem: presupunînd că punctul de plecare al sufiţilor ar fi acelaşi cu cel al misticilor creştini, se pune întrebarea de ce au rămas musulmani şi cum de au suportat să

fie musulmani; în realitate, nu erau sîinţi „împotriva" religiei lor, ci „prin" ea; departe de a fi creştini deghizaţi, cei de felul lui El-Hallāj şi Ibn Arabī n-au făcut altceva decît să ducă posibilităţile Islamului la maxima lor împlinire, aşa cum au făcut-o şi marii lor predecesori. În ciuda anumitor aparenţe, cum ar fi absenţa monahismului ca instituţie socială, Islamul, care prevede sărăcia, postul, singurătatea şi tăcerea, comportă toate premisele unei asceze contemplative.

Cînd se vorbeşte despre „adevăr", creştinul se gîndeşte imediat că „Cuvîntul trup s-a făcut", în timp ce musulmanul se gîndeşte *a priori* că „nu este divinitate în afara singurei Divinităţi", ceea ce va fi interpretat, conform nivelului de cunoaştere, fie literal, fie metafizic. Creştinismul se întemeiază pe un „eveniment", iar Islamul pe o „fiinţă", o „natură a lucrurilor"; ceea ce în Creştinism apare ca fapt unic — Revelaţia — va fi în Islam manifestarea ritmică a unui principiu[1]; dacă pentru creştini adevărul înseamnă că Hristos s-a lăsat răstignit, pentru musulmani — pentru care adevărul înseamnă că nu este decît un singur Dumnezeu — răstignirea lui Hristos nu poate fi, prin însăşi natura ei, „Adevărul"; respingerea musulmană a crucii este un mod de a exprima această atitudine. „Antiistoricismul" musulman — care poate fi calificat, prin analogie,

1. Nu numai Întruparea, ci şi căderea este un „eveniment" unic, considerat ca fiind în stare să determine în mod total o fiinţă — anume „omul". Pentru Islam, căderea lui Adam este o manifestare necesară a răului, fără ca răul să poată determina fundamental omul în fiinţa sa proprie, deoarece acesta nu-şi poate pierde deiformitatea. În Creştinism „acţiunea" divină pare să precumpănească într-un fel asupra „fiinţei divine, în sensul că acţiunea se răsfrînge asupra definiţiei înseşi a lui Dumnezeu. E un mod de a privi lucrurile care poate părea expeditiv, dar conţine un foarte subtil *distinguo*, care nu poate fi neglijat în compararea celor două teologii.

drept „platonician" sau „gnostic" — culminează în această respingere, în fond cu totul exterioară, ba chiar nesigură, ipotetică pentru unii, în ceea ce priveşte intenţia.[1]

Atitudinea rezervată a Islamului, nu în faţa miracolului, ci a apriorismului iudeo-creştin — şi mai ales creştin — al miracolului se explică prin predominanţa polului „inteligenţă" asupra polului „existenţă": Islamul înţelege să se întemeieze pe evidenţa spirituală, pe sentimentul de Absolut, în conformitate cu natura însăşi a omului, care e socotită o inteligenţă teomorfă, nu o voinţă abia aşteptînd să fie sedusă, în sens bun sau rău, deci prin miracole ori prin ispite. Dacă Islamul, ca ultimul apărut în seria marilor Revelaţii, nu se întemeiază pe miracol — pe care îl admite totuşi în mod necesar, căci altfel nu ar fi o religie — este şi pentru că antihrist „îi va uimi pe mulţi cu minunile sale"[2]; or, certitudinea spirituală, aflată la antipodul „răsturnării" produse de miracol — pe care Islamul o oferă sub forma unei obsedante credinţe unitare, a unui acut simţ al Absolutului —, este un element inaccesibil diavolului; diavolul poate imita un miracol, nu şi evidenţa intelectuală, poate limita un fenomen, nu şi Duhul Sfînt, cu excepţia cazului celor care doresc să fie înşelaţi şi nu au, oricum, nici simţul adevărului, nici pe cel al sacrului.

Am făcut aluzie mai sus la caracterul non-istoric al perspectivei islamice. Acest caracter explică nu

---

1. E cazul lui Abū Hātim, citat de Louis Massignon în *Le Christ dans les Evangiles selon Al-Ghazzālī*.

2. Un autor catolic din „la belle époque" putea striga: „Avem nevoie de semne, de fapte concrete!" Un asemenea discurs ar fi de neconceput din partea unui musulman şi ar apărea în Islam ca semn de necredinţă, mai mult, ca un apel la diavol sau la antihrist, în orice caz drept o extravaganţă dintre cele mai condamnabile.

numai intenția de a nu fi decît repetiția unei realități atemporale sau faza unui ritm anonim, deci o „reformă" — însă în sensul strict ortodox și tradițional al termenului, și chiar într-un sens transpus, pentru că o Revelație autentică este în mod necesar spontană și nu ține decît de Dumnezeu, oricare i-ar fi aparențele —, ci explică și noțiuni ca aceea de creație continuă: dacă Dumnezeu n-ar fi în orice moment Creator, lumea s-ar prăbuși; deoarece Dumnezeu este mereu Creator, el este Acela care intervine în orice fenomen și nu există nici cauze secunde, nici principii intermediare, nici legi naturale care să se poată interpune între Dumnezeu și faptul cosmic, cu excepția omului, care, fiind reprezentant (*imām*) al lui Dumnezeu pe pămînt, posedă aceste daruri miraculoase care sînt inteligența și libertatea. Dar nici acestea nu scapă, în ultimă analiză, determinării divine: omul alege în mod liber ceea ce Dumnezeu voiește; o face „în mod liber" pentru că Dumnezeu voiește astfel, pentru că Dumnezeu nu poate să nu își manifeste, în ordine contingentă, absoluta sa Libertate. Libertatea noastră este așadar reală, dar de o realitate iluzorie ca și relativitatea în care se exercită, unde e un reflex a Ceea ce este.

Diferența funciară dintre Creștinism și Islam apare destul de clar, pînă la urmă, în ceea ce creștinii și musulmanii detestă fiecare. Pentru creștin sînt demne de ură mai întîi respingerea lui Hristos și a Bisericii și apoi moralele mai puțin ascetice decît a sa, fără a mai vorbi de desfrîu. Musulmanul urăște, la rîndu-i, respingerea lui *Allāh* și a Islamului pentru că Unitatea supremă, caracterul ei absolut și transcendent îi apar fulgurante de evidență și majestate și pentru că Islamul — Legea — este, pentru el, Voința divină, emanația logică — în echilibru — a acestei Unități. Or, Voința divină — și aici apare mai ales diferența — nu coincide în mod ne-

cesar cu sacrificialul, ea poate uni chiar „utilul cu agreabilul" în anumite situaţii. Musulmanul va spune, prin urmare: „Este bun ceea ce vrea Dumnezeu" şi nu: „Suferinţă e ceea ce vrea Dumnezeu".* Din punct de vedere logic, creştinul este de aceeaşi părere cu musulmanul, dar sensibilitatea şi imaginaţia sa tind mai degrabă spre a doua formulare. În climat islamic, Voinţa divină are în vedere, nu *a priori* sacrificiul şi suferinţa ca garanţii ale iubirii, ci desfăşurarea inteligenţei deiforme (*min Rūhī*, „a Duhului Meu") determinată de Imuabil şi înglobînd, în consecinţă, fiinţa noastră întreagă, fără de care omul ar cădea în greşeala „ipocriziei" (*nifāq*), pentru că a cunoaşte înseamnă a fi; aparentele „facilităţi" ale Islamului tind în realitate, aşa cum spuneam, spre un echilibru a cărui raţiune suficientă este în ultimă analiză efortul „vertical", contemplarea, gnoza. Sub un anume raport trebuie să facem contrariul a ceea ce face Dumnezeu şi sub un altul trebuie să acţionăm ca şi el: pentru că, pe de o parte, semănăm cu Dumnezeu fiindcă existăm şi, pe de altă parte, îi sîntem opuşi pentru că, existînd, sîntem separaţi de el. De pildă, Dumnezeu este Iubire; deci trebuie să iubim pentru că îi semănăm; dar, pe de altă parte, el judecă şi se răzbună, ceea ce noi nu putem face pentru că sîntem deosebiţi de el; însă, deoarece aceste poziţii sînt întotdeauna aproximative, sistemele morale pot şi trebuie să difere; există

* E aproape superfluu să insistăm asupra faptului că autorul simplifică numai din nevoia de a face mai pregnantă, în expresie, diferenţa de accent între Creştinism şi Islam: primul cu pondere pe voinţa sacrificială, care ţinteşte însă la unire cu Hristos, al doilea pe contemplarea Unităţii. Schuon ştie foarte bine şi ia în consideraţie, în alte momente, că de fapt Creştinismul nu e o religie a suferinţei, ci a bucuriei Unirii cu Dumnezeu (mai ales pentru Ortodoxie), la care nu se poate ajunge însă decît prin sacrificiul — dureros — al omului „vechi", decăzut (*n. t.*).

mereu loc în noi — în principiu, cel puțin — pentru o iubire vinovată și o răzbunare dreaptă. Totul e aici chestiune de accent și delimitare; alegerea depinde de o perspectivă, nu arbitrară — căci atunci n-ar mai fi vorba de o perspectivă —, ci conformă cu natura lucrurilor sau cu un aspect oarecare al acestei naturi.

*

Toate pozițiile enunțate pînă acum se întemeiază pe dogme sau, mai profund, pe perspectivele metafizice exprimate de aceste dogme, deci pe anume „puncte de vedere", în ceea ce privește subiectul, și pe anume „aspecte", în ceea ce privește obiectul. Din moment ce se întemeiază pe divinitatea unui fenomen terestru — Hristos nu e terestru în sine, ci prin faptul că se mișcă în spațiu și timp —, Creștinismul este obligat, ca o consecință, să introducă relativitatea în Absolut sau, mai degrabă, să considere Absolutul la un nivel încă relativ, cel al Treimii.[1] Din moment ce un anume „relativ" e considerat ca absolut, trebuie ca și Absolutul să conțină ceva de ordinul relativității și fiindcă Întruparea este un fapt al Milei sau al Iubirii, Dumnezeu trebuie să fie considerat în primul rînd sub acest aspect, iar omul sub aspectul corespunzător — acela

1. Distincție înseamnă relativitate. Termenul însuși de „relații trinitare" dovedește că punctul de vedere adoptat — în mod provizoriu și necesar — se situează la nivelul metafizic propriu oricărei doctrine *bhakti*. Gnoza va depăși acest plan atribuind caracter absolut „Divinității" în sensul eckhartian sau „Tatălui" cînd Treimea este considerată ca „verticală": „Fiul" corespunde atunci Ființei — primă relativitate „în Absolut" — iar Duhul Sfînt Actului. [Ortodoxia punctează concentrarea Unității absolute în prima persoană a Treimii vorbind despre „monarhia Tatălui". Logosul și Duhul Sfînt fiind cele două brațe ale sale, unul născut, celălalt purces din Tatăl (*n. t.*).]

al voinţei şi al afectului; calea spirituală trebuie să fie şi ea o realitate a iubirii. „Voluntarismul" creştin e solidar cu concepţia creştină a Absolutului, iar aceasta este determinată de „istoricitatea" lui Dumnezeu, dacă ne putem exprima astfel.

În mod analog, din moment ce se întemeiază pe caracterul absolut al lui Dumnezeu, Islamul este obligat, drept consecinţă — fiind prin formă un dogmatism semitic[1] — să excludă caracterul terestru al Absolutului deci să nege, cel puţin în plan verbal divinitatea lui Hristos; nu este obligat să nege că există în Dumnezeu, cu titlu secundar, şi aspecte relative — căci admite cu necesitate atributele divine, fără de care ar nega totalitatea lui Dumnezeu şi orice posibilitate a unui raport între Dumnezeu şi lume —, dar trebuie să nege orice caracter direct divin în afara unicului Principiu. Sufiţii sînt primii care recunosc că nimic nu poate fi situat în afara Realităţii supreme, căci a spune că Unitatea exclude totul înseamnă a spune că, din alt punct de vedere — cel al realităţii lumii —, ea include totul; acest adevăr nu este însă susceptibil de formulare dogmatică, dar e logic conţinut în *Lā ilaha illā 'Llāh.*

Cînd *Coranul* afirmă că Mesia nu este Dumnezeu, înţelege prin aceasta: Mesia nu este „un zeu" altul decît Dumnezeu sau nu este Dumnezeu ca Mesia terestru[2]; iar cînd *Coranul* respinge dogma trinitară, înţelege prin aceasta: nu există ternar în

---

1. Dogmatismul se caracterizează prin faptul că acordă pondere absolută şi sens exclusiv unui anume „punct de vedere" sau unui anume „aspect". În metafizica pură orice antinomie conceptuală se rezolvă în adevărul total, ceea ce nu trebuie confundat cu o nivelare negativistă a opoziţiilor reale.

2. În termeni creştini: natura umană nu este natura divină. Dacă Islamul insistă aşa cum o face, şi în maniera în care o face, asupra acestui punct este datorită unghiului său de viziune particular.

„Dumnezeu ca atare", adică în Absolut, care este dincolo de toate distincțiile. În sfîrșit, cînd *Coranul* pare să nege moartea lui Hristos, se poate înțelege că Iisus a învins în realitate moartea în vreme ce evreii credeau că-l uciseseră pe Hristos în însăși esența lui[1]; adevărul simbolului precumpănește aici asupra celui al faptului, în sensul că o negație spirituală ia forma unei negații materiale[2]; dar, pe de altă parte, Islamul elimină prin această negație — sau aparentă negație — calea hristică, în ceea ce-l privește, și este logic să o facă de vreme ce calea lui este alta și revendică mijloacele de acțiune ale harului, proprii Creștinismului.

În planul adevărului total, incluzînd deci toate punctele de vedere, aspectele și modurile posibile, orice recurs exclusiv la rațiune este evident inoperant: combaterea unei dogme din altă religie, de

---

1. „Nu spuneți despre cei care au fost uciși pe calea lui Dumnezeu că sînt morți: ci că sînt vii; cu toate că nu vă dați seama de asta" (*Coran*, II, 149) — Cf. cartea noastră *Sentiers de gnose*, cap. „Sentimentul absolutului în religii", p. 15, nota.

2. Aceeași remarcă este valabilă și în cazul Creștinismului cînd, de pildă, sfinții *Vechiului Testament* — chiar și Enoh, Abraham, Moise, Ilie — sînt socotiți ca rămînînd în afara Cerurilor pînă cînd Hristos „se va coborî în iad"; Hristos s-a arătat totuși, înainte de această coborîre, între Moise și Ilie în lumina Schimbării la Față și a menționat într-o pildă (cea despre bogatul nemilostiv și despre săracul Lazăr, Luca 16, 19–31) „sînul lui Avraam"; acestea sînt fapte susceptibile de diverse interpretări, conceptele creștine rămînînd nu mai puțin incompatibile cu tradiția evreiască. Ceea ce le justifică este simbolismul lor spiritual și, prin urmare, adevărul lor: mîntuirea trece neapărat prin *Logos*, dar acesta, cu toate că se manifestă în timp sub o anumită formă, este dincolo de condiția temporală. Să menționăm și contradicția aparentă între sfîntul Ioan Botezătorul negînd că ar fi Ilie (Ioan 1, 21) și Hristos afirmînd contrariul (Matei 11, 14): dacă această contradicție — care se rezolvă prin diferența raporturilor luate în considerație — ar fi avut loc între religii diferite, ea ar fi fost exploatată din plin sub pretext că „Dumnezeu nu se poate contrazice".

pildă, pe motiv că o eroare denunţată de raţiune nu poate deveni adevăr într-un alt plan, rămîne în consecinţă neconcludentă, căci se uită în acest caz faptul că raţiunea operează indirect sau prin reflexe şi că axiomele ei sînt insuficiente în măsura în care raţiunea impietează asupra intelectului pur. Raţiunea este formală prin natura sa şi formalistă în operaţiuni; procedează prin „coagulări", prin alternative şi excluziuni sau prin adevăruri parţiale, dacă vrem; ea nu este, ca intelectul pur, lumină informală şi „fluidă". E adevărat că implacabilitatea raţiunii sau validitatea ei, în general, decurge din intelect, dar raţiunea nu ajunge la esenţe decît prin concluzii, nu prin viziuni directe; indispensabilă pentru formularea verbală, ea nu angajează cunoaşterea imediată.

În Creştinism, linia de demarcaţie între relativ şi Absolut trece prin Hristos; în Islam, ea separă lumea de Dumnezeu, sau chiar — în ezoterism — atributele divine de Esenţă, diferenţă care este explicabilă prin faptul că exoterismul pleacă întotdeauna şi cu necesitate de la relativ, în timp ce ezoterismul pleacă de la Absolut şi-i dă acestuia o accepţie mai riguroasă, chiar cea mai riguroasă posibil. Sufismul spune de asemenea că atributele divine nu se afirmă ca atare decît în raport cu lumea, că, în ele însele, sînt indistincte şi inefabile: nu se poate spune deci despre Dumnezeu că este „milostiv" sau „răzbunător" în sens absolut, făcînd abstracţie aici de faptul că este milostiv „înainte" de a fi răzbunător; în ceea ce priveşte atributele de esenţă — precum „sfinţenia" sau „înţelepciunea" — ele nu se actualizează, ca distincţii, decît în raport cu spiritul nostru distinctiv; fără a pierde nimic, în fiinţa proprie, din infinita lor realitate, ci dimpotrivă, afirmînd-o.

A spune că perspectiva islamică e posibilă înseamnă a afirma că ea e necesară şi, în consecinţă,

nu poate să nu fie; ea e cerută de receptaculele sale umane providenţiale. Perspectivele, în ele însele, nu au totuşi nimic absolut, Adevărul fiind unul; în faţa lui Dumnezeu diferenţele de perspectivă sînt relative iar valorile uneia se regăsesc totdeauna, într-o modalitate oarecare, la cealaltă. Nu există numai un Creştinism al „căldurii", al iubirii emoţionale, al activităţii sacrificiale, ci şi un Creştinism, încadrat de primul, al „luminii", al gnozei, al contemplării pure, al „păcii"; la fel, Islamul „sec" — legalist sau metafizic — încadrează un Islam „umed"[1], un Islam captivat de frumuseţe, de iubire şi de sacrificiu. Şi trebuie să fie aşa din cauza unităţii, nu numai a Adevărului, ci şi a neamului omenesc; unitate relativă desigur, pentru că diferenţele există, însă cu toate acestea destul de reală pentru a permite ori a impune reciprocitatea — sau ubicuitatea spirituală — de care este vorba.

*

O problemă de care am vrea să ne ocupăm aici este morala musulmană. Pentru a înţelege unele aparente contradicţii ale acestei morale trebuie să ţinem seama de următorul lucru: Islamul distinge omul ca atare de omul colectiv, cel din urmă prezentîndu-se ca o nouă fiinţă, supusă într-o oarecare măsură, dar numai într-o anume măsură, legilor selecţiei naturale. Vrem să spunem că Islamul pune fiecare lucru la locul său şi îl tratează conform naturii sale proprii; el consideră umanul colectiv, nu din perspectiva deformantă a unui idealism mistic, inaplicabil în acest caz, ci ţinînd seama de legile care guvernează fiecare nivel şi care, în limitele nivelului respectiv, sînt voite de Dumnezeu. Islamul este perspectiva certitudinii şi a naturii lucrurilor, mai degrabă decît cea a miracolului şi a improvizaţiei idea-

1. Ne referim aici la termenii alchimici.

liste; facem această remarcă nu cu gîndul ascuns de a critica indirect Creştinismul, care este ceea ce trebuie să fie, ci pentru a scoate mai bine în evidenţă intenţia şi fundamentul perspectivei islamice.[1] Dacă Islamul face o netă separaţie între omul ca atare[2] şi omul colectiv, aceste două realităţi nu sînt totuşi mai puţin profund solidare: colectivitatea este un aspect al omului — nici un om nu se poate naşte fără familie — şi, invers, societatea este o multitudine de indivizi. Rezultă din această interdependenţă sau reciprocitate că tot ceea ce se îndeplineşte în vederea colectivităţii — dania pentru săraci ori războiul sînt, de pildă — are o valoare spirituală pentru individ, şi invers; raportul invers este chiar mai adevărat, de vreme ce individul este „înaintea" colectivităţii, pentru că toţi oamenii se trag din Adam, dar Adam nu se trage din oameni.

Ceea ce spuneam explică de ce musulmanul nu părăseşte, cum fac hindusul sau budistul, riturile exterioare, în funcţie de o anumită metodă spirituală capabilă să le compenseze, şi nici din cauza atingerii unui nivel spiritual care ar autoriza, prin natura sa, un asemenea abandon[3]; cutare sînt poate

---

1. Dacă pornim de la ideea că, prin definiţie, ezoterismul consideră înainte de toate fiinţa lucrurilor iar nu devenirea sau starea noastră volitivă, atunci Hristos va fi, pentru gnosticul creştin, fiinţa lucrurilor — Cuvîntul „prin care toate s-au făcut şi fără de El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut." (Ioan 1, 3). Pacea lui Hristos este, sub acest raport, odihna intelectului în „ceea ce este".

2. Nu spunem „omul singular" pentru că această expresie ar avea inconvenientul de a defini omul în funcţie de colectivitate şi nu în funcţie de Dumnezeu. Nu facem distincţia între un om şi mai mulţi oameni, ci între persoana umană şi societate.

3. Principiul acestui abandon al riturilor generale este totuşi cunoscut şi se manifestă cîteodată, pentru că altfel Ibn Hanbal n-ar fi reproşat sufiţilor că dezvoltă meditaţia în detrimentul rugăciunii şi că pretind a se elibera pînă la urmă de obligaţiile legale. Se face într-adevăr distincţie între dervişii „călători" (către

să nu mai aibă nevoie de rugăciunile canonice — pentru că se găseşte în stare de rugăciune difuză şi de „beţie[1]" —, dar continuă totuşi să le împlinească pentru a se ruga cu toţi şi în toţi şi pentru ca toţi să se roage în el. Un asemenea om întrupează „corpul mistic" constituit de orice comunitate de credincioşi sau, din alt punct de vedere, Legea, tradiţia, rugăciunea însăşi; ca om, ca persoană, tre-

---

Dumnezeu, *sālikūn*) şi cei „atraşi" (de Dumnezeu, *majādhib*): prima categorie formează imensa majoritate şi se supune Legii, în timp ce a doua categorie se dispensează mai mult sau mai puţin de implinirea ei, fără a fi prea loviţi fiindcă membrii ei sînt luaţi cu uşurinţă drept nişte smintiţi, inspirînd milă, teamă cîteodată, şi chiar veneraţie. În sufismul indonezian, cazurile de abandon al riturilor în faţa rugăciunii inimii nu par să fie rare; conştiinţa Unităţii este considerată în acest caz o rugăciune universală care dispensează de rugăciunile canonice; cunoaşterea supremă e socotită aptă să excludă multiplicitatea „politeistă" (*mushrik*) a riturilor. Absolutul fiind non-dual. Islamul a acceptat întotdeauna — excluzînd distincţia foarte particulară între *salikūn* şi *majādhib* — diviziunea exterioară dintre sufiţii „nomişti" şi „anomişti", unii ataşaţi Legii în virtutea simbolismului şi oportunităţii ei, ceilalţi detaşaţi de Lege în virtutea supremaţiei inimii (*qalb*) şi a cunoaşterii directe (*ma' rifah*). Jalāl ed-Dīn Rūmi spune în al său *Mathnāwī*: „Amatorii de rituri formează o clasă, cei cu inimile şi sufletele mistuite de iubire, o alta", ceea ce se adresează numai sufiţilor — cu referinţă la „esenţa de certitudine" (*' ayn el-yaqīn*) — şi nu comportă, evident, nici un caracter de alternativă sistematică, aşa cum o dovedeşte viaţa lui Jalāl ed-Dīn; nici o „liberă cugetare" nu poate aşadar profita de asemenea distincţii. Să notăm în sfîrşit că, după El-Junayd, „cel ce a realizat unirea" (*muwahhid*) trebuie să practice „cumpătarea" (*şahw*) şi să se păzească de „intoxicaţie" (*sukr*) ca şi de libertinism (*ibāhiyah*).

1. *Coranul* spune: „Nu mergeţi la rugăciune în stare de beţie", ceea ce se poate înţelege în sens superior şi pozitiv: sufiţul aflat într-o „staţiune" (*maqām*) de beatitudine sau, pur şi simplu, cel ce practică *dhikr*-ul (echivalentul islamic al hindusului *japa*) — *dhakir* — socotindu-şi rugăciunea secretă ca pe un „vin" (*khamr*) ar putea, în principiu, să renunţe la rugăciunile generale; spunem „în principiu", fiindcă în fapt grija pentru echilibru şi solidaritate, atît de accentuate în Islam, fac ca balanţa să încline de cealaltă parte.

buie să permită tuturor capacităţilor umane să se realizeze şi, într-un anume fel, să se reînnoiască, prin sine.

Transparenţa metafizică a lucrurilor şi contemplativitatea care îi corespunde fac ca sexualitatea, în cadrul ei de legitimitate tradiţională — de echilibru psihologic şi social —, să capete un caracter meritoriu, presupus de altfel prin însăşi existenţa cadrului în chestiune; cu alte cuvinte, nu plăcerea va fi — afară de conservarea speciei — singura ţintă, ci şi conţinutul ei calitativ, simbolismul ei obiectiv şi totodată trăit. Baza moralei musulmane este întotdeauna realitatea biologică, iar nu un idealism opus posibilităţilor colective şi drepturilor inalienabile ale legilor naturale; dar această realitate, fundament al vieţii noastre animale şi colective, nu posedă un caracter absolut pentru că sîntem creaturi semi-celeste; ea poate fi neutralizată în planul libertăţii noastre personale, însă nu abolită în planul existenţei sociale.[1] Ceea ce am spus despre sexualitate se aplică în mod analog — doar sub raportul meritului — şi la hrană: ca în toate religiile, a mînca peste măsură este, în Islam, un păcat, dar a o face cu măsură şi cu recunoştinţă faţă de Dumnezeu este nu numai fără de păcat, ci chiar un act în mod pozitiv meritoriu. Analogia nu este totuşi deplină deoarece Profetul „iubea femeile", nu „mîncarea". Iubirea pentru femeie se leagă aici de nobleţe şi de generozitate, fără a mai vorbi de simbolismul ei pur contemplativ, care merge mult mai departe.

---

1. Mulţi sfinţi hinduişti nu au ţinut cîtuşi de puţin seama de caste, dar nici unul nu s-a gîndit să le desfiinţeze. La întrebarea dacă există două morale, una pentru indivizi şi alta pentru stat, vom răspunde afirmativ, cu rezerva, totuşi, că una se poate extinde la domeniul celeilalte, în funcţie de circumstanţe externe sau interne. E însă în orice caz interzis ca intenţia de a „nu rezista celui rău" să devină complicitate, trădare sau sinucidere.

Se reproşează adeseori Islamului că şi-a răspîndit credinţa cu ajutorul sabiei, dar se uită, în primul rînd, că persuasiunea a jucat un rol mai mare decît războiul în expansiunea globală a Islamului; în al doilea rînd, că numai politeiştii şi idolatrii puteau fi forţaţi să îmbrăţişeze această nouă religie[1]; în al treilea rînd, că Dumnezeul *Vechiului Testament* nu este mai puţin războinic decît Dumnezeul *Coranului* şi, în al patrulea rînd, că şi creştinătatea s-a servit de sabie începînd cu domnia lui Constantin. Problema care se pune aici este pur şi simplu următoarea: este posibilă folosirea forţei pentru a afirma şi a difuza un adevăr vital? Răspunsul este neîndoios afirmativ pentru că experienţa dovedeşte necesitatea de a folosi violenţa faţă de ireponsabili, în propriul lor interes; iar dacă această posibilitate există, ea nu poate să nu se manifeste în anume circumstanţe voite[2], exact aşa cum se manifestă şi posibilitatea inversă, cea a victoriei prin forţa inerentă adevărului însuşi; natura internă sau externă a lucrurilor este cea care determină alegerea uneia sau alteia dintre posibilităţi. Pe de o parte, scopul sfinţeşte mijloacele, iar pe de altă parte, mijloacele pot profana scopul, ceea ce înseamnă că mijloacele trebuie să se afle deja prefigurate în natura divină; astfel, „dreptul celui mai tare" este prefigurat de „junglă", căreia îi aparţinem în mod incontestabil, într-o oarecare măsură, prin faptul că sîntem colectivitate; nu găsim însă în „junglă" nici o dovadă a vreunui drept la înşelăciune şi josnicie; şi chiar dacă asemenea trăsături ar exista, demnitatea uma-

1. Această atitudine faţă de hinduşi a încetat în largă măsură cînd lumea şi-a dat seama că hinduismul nu este echivalentul păginismului arab; hinduşii erau asimilaţi atunci „oamenilor Cărţii" (*ahl el-Kitāb*), adică monoteiştilor semitico-occidentali.

2. Hristos folosind violenţa împotriva negustătorilor din Templu (Matei 21, 12-13) a arătat că această atitudine nu putea fi exclusă.

nă ne-ar interzice să le preluăm. Duritatea anumitor legi biologice nu trebuie în nici un caz confundată cu infamia de care singur omul e în stare ca urmare a deiformităţii sale pervertite.[1]

Dintr-un anume punct de vedere, se poate spune că Islamul posedă două dimensiuni: una „orizontală", cea a voinţei, şi una „verticală", cea a inteligenţei; o vom desemna pe prima prin termenul de „echilibru[2]", iar pe a doua prin termenul de „uni-

---

1. „Putem vedea prinţi musulmani şi catolici nu numai aliindu-se pentru a zdrobi puterea unui coreligionar periculos, ci şi venindu-şi cu generozitate în ajutor pentru a învinge revolte şi dezordini. Cititorul va afla, nu fără uimire, că într-una din bătăliile pentru califatul Cordobei, în 1010, forţele catalane au fost cele care au salvat situaţia şi că, cu acest prilej, trei episcopi şi-au dat viaţa pentru «Prinţul Credincioşilor»... Al-Manşur avea în preajma sa mai mulţi conţi care îşi uniseră trupele cu ale sale, iar prezenţa gărzilor creştine la curţile andaluze nu avea nicidecum un caracter excepţional... La cucerirea unui teritoriu duşman, convingerile religioase ale populaţiei erau, pe cît posibil, respectate; să ne amintim doar că la asediul oraşului Santiago, Al-Manşur — de obicei nu prea scrupulos — a avut grijă să apere de orice fel de profanare biserica în care se află mormîntul Apostolului şi că, în multe cazuri, califii nu pierdeau prilejul de a-şi manifesta respectul faţă de cele ce erau sacre pentru duşman; creştinii au avut aceeaşi atitudine în circumstanţe asemănătoare. Vreme de secole, Islamul a fost respectat în ţinuturile recîştigate şi numai în secolul al XVI-lea, la instigaţia unui cler fanatic, ajuns prea puternic, el a fost persecutat şi exterminat în mod sistematic. De-a lungul Evului Mediu însă, toleranţa faţă de convingerile adversarului şi respectul pentru sentimentele lui au însoţit luptele neîncetate dintre mauri şi creştini, atenuînd în mod notabil rigorile şi mizeriile războiului şi conferind bătăliilor un caracter cît mai cavaleresc cu putinţă... În ciuda abisului lingvistic, respectul pentru adversar şi înalta preţuire a virtuţilor lui, precum şi înţelegerea sentimentelor celuilalt prin intermediul poeziei celor două tabere a constituit o legătură naţională comună; poezia aceasta dovedeşte cu elocvenţă dragostea şi prietenia care-i uneau adeseori pe musulmani şi pe creştini dincolo de orice obstacole" (Ernst Kühnel, *Maurische Kunst*, Berlin, 1924).

2. Dezechilibrul comportă şi el un sens indirect pozitiv: orice război sfînt este un dezechilibru. Unele cuvinte ale lui Hristos —

re". Islamul este, în mod esenţial, echilibru şi unire; el nu sublimează *a priori* voinţa prin sacrificiu, ci o neutralizează prin Lege, punînd totodată accentul pe contemplaţie. Dimensiunile de „echilibru" şi de „unire" — „orizontala" şi „verticala" — privesc atît omul ca atare, cît şi colectivitatea; există între ei nu identitate, evident, ci o solidaritate care face ca societatea să participe, în felul şi conform posibilităţilor ei, la calea unirii proprie individului, reciproca fiind tot atît de valabilă. În ceea ce priveşte echilibrul, una din cele mai importante realizări o constituie tocmai acordul dintre Legea care vizează individul ca atare şi cea care vizează societatea; prin forţa lucrurilor, creştinătatea a ajuns şi ea, în mod empiric, la un asemenea echilibru lăsînd totuşi să subziste anumite „fisuri" şi fără a pune *a priori* accentul pe divergenţa dintre cele două planuri umane deci pe armonizarea lor.* Islamul este — o repetăm — un echilibru determinat de Absolut şi organizat în vederea Absolutului; echilibrul — ca şi ritmul realizat în mod ritual prin rugăciunile canonice reglate de mersul soarelui şi în mod „mitologic" prin şirul retrospectiv al „Mesagerilor" divini şi al „Cărţilor" revelate[1] — este participarea multiplului la Unul sau a condiţionatului la Necondiţionat; fără

„N-am venit să vă aduc pacea" (Matei X, 34) — pot fi interpretate ca instituind un dezechilibru în vederea unirii; echilibrul nu va fi restituit decît de către Dumnezeu.

* Am putea invoca aici afirmaţia lui Rene Guénon, susţinută cu anumite diferenţieri de Schuon însuşi, conform căreia Creştinismul ar fi fost la origine o cale pur verticală, ezoterică şi contemplativă, iar nu o religie incluzînd coordonate sociale; „adaptarea" s-ar datora condiţiilor ciclice de dezagregare de la sfîrşitul Antichităţii care cereau, pentru a fi depăşite, o manifestare extrem de puternică a acelei *Religio Perennis*, capabilă să inaugureze o nouă perioadă a umanităţii. (cf. R. Guénon, *Aperçu sur l'ésoterisme chrétien*) (*n. t.*).

1. Dacă echilibrul vizează „centrul", ritmul se referă în mod special la „origine" în sensul de rădăcină calitativă a lucrurilor.

echilibru, nu vom găsi — din această perspectivă — centrul, iar fără atingerea centrului nu este cu putinţă nici ascensiunea, nici unirea.

*

Ca toate civilizaţiile tradiţionale, Islamul este un „spaţiu" şi nu un „timp"; pentru Islam, „timpul" nu e decît putrezirea „spaţiului'; „Nu va veni nici o epocă — a prezis Profetul — care să nu fie mai rea decît cea dinaintea ei". Acest „spaţiu", această tradiţie invariabilă — cu excepţia dezvoltării şi diversificării formelor din momentul elaborării iniţiale a tradiţiei — înconjoară lumea musulmană ca un simbol, asemeni lumii fizice care, invariabil şi imperceptibil, ne hrăneşte cu simbolismul ei; umanitatea trăieşte normal într-un simbol care este un semn către Cer, o deschidere spre Infinit. Ştiinţa modernă a străpuns frontierele protectoare ale acestui simbol şi a distrus astfel simbolul însuşi, a desfiinţat deci acel semn şi acea deschidere, aşa cum lumea modernă distruge în general acele spaţii-simbol care sînt civilizaţiile tradiţionale; ceea ce modernii numesc „stagnare" şi „sterilitate" este în realitate omogenitate şi continuitate a simbolului.[1] Cînd mu-

1. „Nici India, nici pitagoreicii n-au practicat ştiinţa actuală; iar a izola la ei elementele de tehnică raţională, care amintesc de ştiinţa noastră, de elementele metafizice, care nu o evocă deloc, constituie o operaţie arbitrară şi violentă, contrară unei veritabile obiectivităţi. Astfel decantat, Platon nu mai prezintă decît un interes anecdotic, în vreme ce întreaga sa doctrină înseamnă instalarea omului în viaţa supratemporală şi supradiscursivă a gîndirii, pentru care matematica şi lumea sensibilă sînt posibile simboluri. Deci dacă popoarele s-au putut lipsit de ştiinţa noastră autonomă timp de milenii şi în toate regiunile lumii, înseamnă că această ştiinţă nu e necesară; apariţia ei ca fenomen de civilizaţie, brusc şi mărginit la un singur loc, nu este decît dovada esenţei ei contingente" (Fernand Brunner, *Science et Réalité*, Paris, 1954).

sulmanul încă autentic spune progresiştilor: „Nu vă mai rămîne decît să desfiinţaţi moartea" sau cînd întreabă: „Puteţi împiedica soarele să apună şi-l puteţi sili să răsară?", el exprimă exact ceea ce se află în adîncul „sterilităţii" islamice, anume un minunat simţ al relativităţii şi un simţ al Absolutului care îi domină întreaga viaţă, ceea ce înseamnă aproape acelaşi lucru.

Pentru a înţelege civilizaţiile tradiţionale în general şi Islamul îndeosebi trebuie să ţinem seama şi de faptul că norma umană şi psihologică este nu omul mediu acaparat de iluzie, ci sfîntul detaşat de lume şi dedicat lui Dumnezeu; el singur este în întregime „normal" şi, ca atare, el singur are un deplin „drept la existenţă"; de aici, o anume lipsă de sensibilitate faţă de umanul pur şi simplu. Cum această natură umană este prea puţin sensibilă la Binele Suveran trebuie ca, în măsura în care nu iubeşte, cel puţin să se teamă.

Viaţa unui popor pare a se alcătui din două jumătăţi: una o constituie jocul existenţei sale terestre, cealaltă raportul lui cu Absolutul; or, ceea ce determină valoarea unui popor sau a unei civilizaţii nu este echivalentul visului său terestru — căci aici totul este doar simbol —, ci capacitatea sa de a „simţi" Absolutul şi, pentru sufletele privilegiate, capacitatea de a-l atinge. A face abstracţie de această dimensiune a absolutului şi a evalua o lume umană după criterii terestre — prin compararea unei civilizaţii materiale cu o alta — este deci cu desăvîrşire iluzoriu; distanţa de cîteva milenii care separă epoca de piatră a Pieilor-Roşii de rafinamentele materiale şi literare ale albilor nu înseamnă nimic din punctul de vedere al inteligenţei contemplative şi al virtuţilor, singurele care dau măsura valorii omului, care constituie realitatea lui permanentă, acel ceva care ne permite să-l măsurăm cu adevărat, adică în

faţa Creatorului. A crede că unii oameni sînt „întîrziaţi" comparativ cu noi pentru că visul lor terestru îmbracă forme mai „rudimentare" decît visul nostru — dar tocmai de aceea mai sincere uneori — este o atitudine mult mai „naivă" decît a crede că pămîntul este plat sau că un vulcan este un zeu; cea mai mare naivitate este desigur aceea de a lua visul drept absolut şi de a-i sacrifica toate valorile esenţiale, de a uita că partea „serioasă" a lucrurilor nu începe decît dincolo de planul visului sau, mai degrabă, că dacă există ceva „serios" pe pămînt, este în funcţie de ceea ce există dincolo.

Se consideră în mod curent că civilizaţia modernă poate fi opusă, în ceea ce priveşte tipul de gîndire şi cultură, civilizaţiilor tradiţionale, dar se uită faptul că gîndirea modernă — sau cultura pe care o produce — nu este decît un flux nedeterminat şi cu neputinţă de definit în mod pozitiv pentru că nu se sprijină pe nici un principiu real, care să ţină deci de Imuabil; gîndirea modernă nu este, în mod definitiv, o doctrină printre altele şi este ceea ce îi cere să fie o anume fază a dezvoltării ei şi va fi ceea ce va face din ea ştiinţa materialistă şi experimentală sau maşina; maşina — sau fizica, chimia, biologia —, iar nu intelectul uman decid, în cazul ei, ce este omul, ce este inteligenţa, ce este adevărul. În aceste condiţii, spiritul depinde din ce în ce mai mult de „climatul" pe care l-au produs propriile lui creaţii: omul nu mai ştie să judece omeneşte, adică în funcţie de un absolut care constituie substanţa însăşi a inteligenţei; rătăcindu-se într-un relativism fără ieşire, el se lasă judecat, determinat, clasat de contingenţele ştiinţei şi tehnicii; incapabil să scape de vertiginoasa fatalitate impusă de cuceririle proprii şi nevrînd să-şi mărturisească eroarea[1],

1. Este un soi de perversiune a instinctului de conservare, o nevoie de a-şi consolida eroarea pentru a avea conştiinţa liniştită.

nu-i mai rămîne decît să abdice de la demnitatea şi libertatea sa de om. Ştiinţa şi maşina au ajuns să creeze la rîndu-le omul şi tot ele îl „creează pe Dumnezeu", dacă ne putem exprima astfel[1]; pentru că vidul lăsat de Dumnezeu nu poate rămîne un vid, realitatea lui Dumnezeu şi amprenta divinului în natura umană cer un succedaneu de divinitate, un fals absolut care să poată umple neantul unei inteligenţe private de substanţa ei. Se vorbeşte mult de „umanism" în epoca noastră, dar se uită că omul, de îndată ce îşi abandonează prerogativele în faţa materiei, a maşinii şi a ştiinţei cantitative, încetează de a mai fi realmente „uman"[2].

Cînd vorbim de „civilizaţie", legăm în general de această noţiune o intenţie calitativă; or, civilizaţia nu reprezintă o valoare decît cu condiţia să fie de origine supraumană şi să implice, pentru cel „civilizat", simţul sacrului: nu este cu adevărat civilizat decît un popor care posedă acest simţ şi trăieşte prin el. Dacă ni se va obiecta că rezerva formulată de noi nu ţine seama de întreaga semnificaţie a cuvîntului şi că se poate concepe o lume „civilizată" lipsită de religie, vom răspunde că, în acest caz, „civilizaţia" devine indiferentă sau, mai degrabă — neexistînd alegere legitimă între sacru şi altceva —, că ea constituie cea mai înşelătoare dintre aberaţii. Simţul sacrului este fundamental pentru orice civilizaţie fiindcă este fundamental pentru om; sacrul — cel imuabil şi inviolabil şi, ca atare, cel infinit

1. Speculaţiile teilhardiene oferă exemplul frapant al unei teologii sucombînd sub puterea microscoapelor şi telescoapelor, a maşinilor şi a consecinţelor lor filozofice şi sociale — „cădere" exclusă în cazul cînd ar exista măcar o fărîmă de cunoaştere intelectivă directă a realităţilor imateriale. Aspectul „inuman" al doctrinei mai sus menţionate este de altfel revelator.

2. Integral „uman" este numai ceea ce dă omului şanse maxime pentru dincolo de lume, ceea ce, tocmai de aceea, corespunde cel mai profund naturii sale.

maiestuos — se află în chiar substanţa spiritului şi a existenţei noastre. Lumea este nenorocită fiindcă oamenii trăiesc sub condiţia lor de oameni; eroarea modernităţii este aceea de a voi să reformeze lumea fără a voi şi fără a putea să reformeze omul; iar această flagrantă contradicţie, această încercare de a construi o lume mai bună pe baza unei umanităţi mai rele nu poate sfîrşi decît cu suprimarea umanului însuşi şi, ca urmare, a fericirii. A-l reforma pe om înseamnă să-l uneşti cu Cerul, să restabileşti legătura ruptă; înseamnă să-l smulgi de sub stăpînirea pasiunii şi de la cultul materiei, al cantităţii, al vicleniei pentru a-l reintegra în lumea spiritului şi a seninătăţii, am spune chiar, în lumea raţiunii suficiente.

În această ordine de idei — şi fiindcă se găsesc aşa-zişi musulmani care nu ezită să califice Islamul drept „precivilizaţie" —, trebuie să facem distincţia între „decădere", „decadenţă", „degenerescenţă" şi „deviere": întreaga umanitate a „căzut" în urma pierderii Edenului iar decăderea e accentuată prin faptul că a intrat în „vîrsta de fier"; anumite civilizaţii sînt „decadente" aşa cum era cea mai mare parte a lumilor tradiţionale din Orient în epoca expansiunii occidentale[1]; numeroase triburi barbare sînt mai mult sau mai puţin „degenerate", după gradul lor de barbarie; civilizaţia modernă este în schimb „deviată", iar devierea ei se combină din ce în ce mai acut cu o decadenţă reală, sensibilă mai ales în li-

1. Nu această decadenţă le-a făcut însă „colonizabile" ci, dimpotrivă, caracterul lor normal care excludea „progresul tehnic"; Japonia, deloc decadentă, nu a rezistat nici ea mai bine decît alte ţări primelor asalturi ale armelor occidentale. Ne grăbim să adăugăm că vechea opoziţie Occident-Orient nu se mai manifestă astăzi aproape nicăieri în plan politic sau se face simţită chiar în interiorul naţiunilor; în afară există doar opoziţie între diferite variante ale spiritului modern.

teratură şi artă. Am putea vorbi în cazul ei despre o „post-civilizaţie", pentru a da o replică calităţii pe care am menţionat-o cîteva rînduri mai sus.

Se ridică aici o problemă, marginală poate faţă de subiectul nostru general, nu fără legătură totuşi cu el, din moment ce vorbind de Islam trebuie să vorbim de tradiţie şi, ocupîndu-ne de ea, trebuie să spunem ce nu este tradiţia: ce înseamnă practic exigenţa, atît de des formulată astăzi, că religia trebuie să se orienteze spre social? Înseamnă pur şi simplu că trebuie să se orienteze spre maşină, că teologia trebuie să devină — vorbind fără ocol — servitoarea industriei. Au existat întotdeauna, fără îndoială, probleme sociale ca urmare a decăderii umane, pe de o parte, şi a existenţei marilor colectivităţi — cu grupuri inegale —, pe de altă parte; dar în Evul Mediu — care, din propriul său punct de vedere, era departe de a fi o epocă ideală — şi chiar mult mai tîrziu, meşteşugarul găsea o importantă sursă de bucurie în practicarea meseriei sale, încă umane, şi în ambianţa acestei meserii, conformă cu un geniu etnic şi spiritual. Oricare ar fi fost situaţia în trecut, muncitorul modern există şi adevărul îl priveşte şi pe el: trebuie să înţeleagă că, mai întîi, calitatea cu totul factice de „muncitor" nu are nicidecum caracterul unei categorii intrinsec umane deoarece aceia care sînt muncitori pot aparţine oricărei categorii naturale; iar apoi, că orice situaţie exterioară este relativă şi că omul rămîne întotdeauna om; că adevărul şi viaţa spirituală se pot adapta oricărei situaţii, graţie universalităţii şi caracterului lor imperativ, aşa încît aşa-zisa „problemă muncitorească" este, în fond, problema omului plasat în anumite circumstanţe deci, pînă la urmă, a omului ca atare; în sfîrşit, că adevărul nu poate pretinde să ne lăsăm oprimaţi de nişte forţe care, în cazul de faţă, servesc la rîndul lor maşina, aşa cum nu îngăduie să ne

bazăm revendicările pe poftă, care în nici un caz nu poate da măsura nevoilor noastre. Mai trebuie adăugat că, dacă toţi oamenii ar asculta de legea profundă înscrisă în condiţia umană, n-ar mai exista probleme, nici sociale şi nici umane în general; făcînd abstracţie de chestiunea posibilităţii ori imposibilităţii de a reforma umanitatea — ceea ce în fapt e imposibil —, trebuie să ne reformăm oricum pe noi înşine şi să nu credem niciodată că realităţile interioare nu au nici o importanţă în echilibrul lumii. Trebuie să evităm în egală măsură un anume optimism himeric şi disperarea, primul fiind contrar realităţii efemere a lumii în care trăim, a doua fiind contrară realităţii eterne pe care o purtăm deja în noi înşine, singura care dă inteligibilitate condiţiei noastre umane şi terestre.

După un proverb arab, oglindind atitudinea musulmanului faţă de viaţă, „încetineala este de la Dumnezeu iar graba de la Satana[1]", ceea ce ne inspiră următoarea reflecţie: cum maşinile devorează timpul, omul modern este mereu grăbit şi cum această perpetuă lipsă de timp îi creează reflexe de grabă şi superficialitate, el consideră aceste reflexe — care compensează tot atîtea dezechilibre — drept superiorităţi şi-l dispreţuieşte pe omul vechi cu obiceiuri „idilice" şi mai ales pe bătrînul oriental cu pas încet şi turban lung de înfăşurat. Nu ne mai putem reprezenta, din lipsă de experienţă, care era conţinutul calitativ al „încetinelii" tradiţionale, nici cum visau oamenii de altădată; ne mulţumim doar cu caricatura, ceea ce este mult mai simplu şi conform, de altfel, cu un iluzoriu simţ de conservare. Iar dacă preocupările sociale — bazate pe interese evident materiale — determină într-o atît de largă măsură spiritul epocii noastre, cauza nu stă doar

1. *Festina lente*, spuneau anticii.

în consecințele sociale ale mașinismului și în condițiile inumane pe care le-a impus acesta, ci și în absența unei atmosfere contemplative, necesară totuși fericirii oamenilor, indiferent de „nivelul lor de viață", pentru a folosi o expresie pe cît de curentă[1], pe atît de barbară.

*

Vorbind despre încetineala ritmurilor tradiționale[2], făceam puțin mai sus aluzie la turban și, fiindcă l-am pomenit, ne vom opri cîteva clipe asupră-i. Asociația de idei între turban și Islam este departe de a fi întîmplătoare: „Turbanul — a spus Profetul — este granița dintre credință și necredință" și iarăși: „Comunitatea mea nu va cădea atîta timp cît va purta turban"; sînt citate, de asemenea, următoarele *ahādīth*: „În ziua Judecății, omul va primi cîte o lumină pentru fiecare înfășurare a turbanului (*kawrah*) în jurul capului său" și „Purtați turban și astfel vă îmbogățiți în mărinimie". Vrem să arătăm, prin cele citate, că turbanul are rolul de a conferi credinciosului o anume gravitate, con-

1. Orice atitudine contemplativă, deci orice refuz de a situa adevărul total și sensul vieții la nivelul agitației exterioare este etichetată drept „fugă de responsabilități", corespunzînd cuvîntului german *Weltflucht* și celui englezesc *escapism*. Atașamentul, ipocrit utilitar, la valorile lumii e decorat cu numele de „responsabilități", în graba de a uita că fuga, considerînd că doar despre fugă ar fi vorba, nu e întotdeauna o atitudine greșită.

2. Încetineală care nu exclude viteza cînd aceasta decurge din proprietățile firești ale lucrurilor sau cînd rezultă, tot în mod firesc, din circumstanțe, ceea ce implică acordul cu simbolismul și cu atitudinile spirituale corespunzătoare unei atari rapidități. Calul are prin fire puterea de a fugi; exercițiile cavalerilor arabi înarmați se desfășoară cu rapiditate; o lovitură de sabie trebuie să fie iute ca fulgerul; la fel, o hotărîre salutară. Abluțiunea dinaintea rugăciunii trebuie făcută cu repeziciune.

sacrare şi în acelaşi timp o maiestuoasă umilinţă[1]; turbanul îl separă pe musulman de creaturile haotice şi risipite — de „rătăcitorii" (*dāllūn*) din *Fātihah* —, îl fixează pe o axă divină — „calea cea dreaptă" (*eṣ-ṣirāt el-mustaqūn*) din aceeaşi rugăciune — şi îl dedică astfel contemplaţiei; într-un cuvînt, turbanul se opune ca o greutate celestă împotriva a tot ce este profan şi zadarnic. Cum capul — creierul — este locul unde se face alegerea noastră între adevărat şi fals, între durabil şi efemer, între real şi iluzoriu, între grav şi futil, el trebuie să poarte marca acestei alegeri; se consideră că simbolul material trebuie să sublinieze conştiinţa spirituală, rol pe care îl îndeplineşte orice acoperămînt religios al capului, orice veşmînt liturgic sau pur şi simplu tradiţional. Turbanul „înveleşte" într-un fel gîndirea, mereu înclinată spre risipire, spre uitare, spre infidelitate; el sugerează claustrarea sacră a naturii pasionale şi deifuge[2]. Legea *Coranului* are funcţia de a restabili un echilibru primordial pierdut, de unde acest *hadīth*: „Purtaţi turban şi deosebiţi-vă astfel de popoarele („dezechilibrate") care au fost înaintea voastră."[3]

---

1. În Islam, îngerii, ca şi toţi profeţii, sînt reprezentaţi purtînd turbane, de culori diferite cîteodată, în conformitate cu simbolismul funcţiei lor.

2. Concepînd acoperămîntul pentru cap specific ordinului „Les filles de la Charité", sfîntul Vincent de Paul avea intenţia de a fixa vizual o reminiscenţă a izolării monastice.

3. Ura faţă de turban, ca şi faţă de „romantism", „pitoresc", „folcloric" se explică prin faptul că lumile romantice sînt exact acelea în care Dumnezeu este încă verosimil; cînd se urmăreşte suprimarea Cerului, e logic să se înceapă prin crearea unei ambianţe în care lucrurile spirituale par nişte corpuri străine; pentru a putea declara cu succes că Dumnezeu este ireal, trebuie fabricată în jurul omului o realitate falsă care va fi, în mod obligatoriu, inumană, căci numai inumanul îl poate exclude pe Dumnezeu. E vorba aşadar de falsificarea imaginaţiei, deci de

Se impun în acest context şi cîteva cuvinte despre vălul femeii musulmane. Islamul tranşează sever între lumea bărbatului şi cea a femeii, între colectivitatea totală şi familie — nucleul colectivităţii —, aşa cum tranşează net între societate şi individ, între exoterism şi ezoterism; căminul — asemenea femeii care îl întruchipează — are un caracter inviolabil, prin urmare sacru. Date fiind anumite aspecte ale naturii şi funcţiei sale, femeia reprezintă, într-un fel, ezoterismul însuşi; „adevărul ezoteric" — *haqīqah* — este „resimţit" ca o realitate „feminină", la fel cum este resimţită influenţa spirituală (*barakah*). Vălul şi recluziunea femeii sînt legate de faza ciclică finală pe care o trăim — cînd pasiunile şi răutatea domină din ce în ce mai mult — prezentînd o anume analogie cu interdicţia vinului şi cu valoarea misterelor.

*

Între lumile tradiţionale există nu numai diferenţe de perspectivă şi dogmă, ci şi diferenţe de temperament şi gust: temperamentul european suportă greu, de pildă, acel mod de exprimare care este exagerarea, în timp ce, pentru oriental, hiperbola reprezintă un mijloc de a evidenţia o idee sau o intenţie, de a marca sublimul, de a exprima indescriptibilul: apariţia unui înger sau strălucirea unui sfînt. Occidentalul se preocupă de exactitatea faptelor, dar lipsa de intuiţie a „esenţelor imuabile" (*ayān thābitah*) contrabalansează şi reduce cu mult puterea spiritului său de observaţie; orientalul are dimpotrivă simţul transparenţei metafizice a lucrurilor, dar neglijează cu uşurinţă — pe drept sau pe nedrept, în funcţie de caz — exactitatea faptelor te-

---

uciderea ei; mentalitatea modernă constituie cea mai prodigioasă lipsă de imaginaţie pe care ne-am putea-o închipui.

restre; pentru el, simbolul primează asupra experienţei.

Hiperbola simbolistă e explicabilă, în parte, pe baza următorului principiu: între forma şi conţinutul ei există nu numai analogie, ci şi opoziţie; dacă, în mod normal, forma — sau expresia — trebuie să fie imagine a ceea ce transmite, se poate întîmpla totuşi, datorită depărtării dintre „exterior" şi „interior", să fie neglijată în favoarea conţinutului pur sau chiar „spartă" de preaplinul acestuia din urmă. Omul care nu se concentrează decît asupra „interiorului" poate fi lipsit de conştiinţa formelor externe şi invers; cutare om va părea sublim pentru că este sfînt, iar un altul va părea vrednic de milă din acelaşi motiv; şi ceea ce e valabil pentru oameni este şi pentru discursul sau cărţile lor. Preţul profunzimii ori al sublimului este cîteodată lipsa de simţ critic faţă de aparenţe, ceea ce nu înseamnă, bineînţeles, că aşa trebuie să stea lucrurile, căci nu este vorba decît de o posibilitate paradoxală; altfel spus, exagerarea pioasă, cînd este revărsare de evidenţă şi sinceritate, are „dreptul" să nu fie conştientă că desenează prost contururile; reproşul ar fi, în acest caz, ingrat şi disproporţionat. Evlavia ca şi veracitatea ne obligă să vedem excelenţa intenţiei, iar nu slăbiciunea expresiei, acolo unde alternativa există.

*

Stîlpii (*arkān*) Islamului sînt: dubla mărturisire de credinţă (*shahādatān*), rugăciunea canonică repetată de cinci ori pe zi (*ṣalāt*), postul de Ramadan (*ṣiyām, ṣawm*), dania (*zakāt*), pelerinajul (*ḥajj*); li se adaugă cîteodată războiul sfînt (*jihād*), cu caracter mai mult sau mai puţin accidental pentru că depinde de circumstanţe[1]; în ceea ce priveşte abluţiu-

1. La fel se întîmplă în planul microcosmosului uman, pen-

nea (*wudhū* sau *ghusl*, după caz), ea nu este menționată separat pentru că este o condiție a rugăciunii. Mărturisirea de credință (*Shahādah*) indică, așa cum am văzut mai sus, în ultimă analiză — ne interesează aici sensul ei cel mai universal —, discernămîntul între Real și ireal; apoi — în cea de a doua parte a sa —, dependența lumii de Dumnezeu, sub dublul raport al originii și sfîrșitului ei, pentru că a privi lucrurile separate de Dumnezeu înseamnă deja necredință (*nifāq*, *shirq* sau *kufr*, după caz); rugăciunea îl integrează în schimb pe om în ritmul și — prin direcția rituală spre *kaaba* — în ordinea centripetă a adorației universale; abluțiunea care precede rugăciunea îl readuce virtual pe om în starea sa primordială și îl identifică, într-un anume fel, cu Ființa pură. Postul ne retrage din fluxul continuu și devorant al vieții carnale, aducînd în trup un soi de moarte și de purificare[1]; milostenia învinge egoismul și avariția, actualizează solidaritatea tuturor creaturilor; e un soi de post al sufletului, după cum postul propriu-zis este o milostenie a corpului; pelerinajul prefigurează călătoria interioară spre *kaaba* inimii, purifică o comunitate precum circulația sîngelui, trecînd prin inimă, purifică trupul; războiul sfînt, în sfîrșit, este, tot din punctul de vedere în care ne plasăm, o manifestare exterioară și colectivă a discernămîntului între adevăr și eroare; e complementul centrifug și negativ al pelerinajului — complementul, iar nu contrariul pentru că rămîne legat de centru și este pozitiv prin conținutul său religios.

Să rezumăm încă o dată caracterele esențiale ale Islamului, din unghiul de vedere care ne interesează.

---

tru inteligență ca și pentru voință: nici veleitatea, nici discernămîntul nu se exercită în lipsa unui obiect.

1. Ramadanul este pentru anul musulman ceea ce este duminica iudeo-creștină pentru săptămînă.

Islamul uimeşte, în condiţii normale, prin caracterul neclintit al convingerii sale, ca şi prin combativitatea credinţei lui; aceste două aspecte complementare, unul interior şi static, celălalt exterior şi dinamic derivă în mod esenţial dintr-o conştiinţă a Absolutului, care te face inaccesibil la îndoială, pe de o parte, şi respinge eroarea cu violenţă[1], pe de altă parte; Absolutul — sau conştiinţa Absolutului — zămisleşte astfel în suflet calităţile stîncii şi ale fulgerului, reprezentate, prima prin *kaaba* — centrul — şi a doua prin sabia războiului sfînt — marcînd periferia. În plan spiritual, Islamul pune accentul pe cunoaştere, ea fiind cea care realizează un maximum de unitate, în sensul că străpunge iluzia pluralităţii şi depăşeşte dualitatea subiect-obiect; iubirea este o formă şi un criteriu de cunoaştere unitivă sau, dintr-un alt punct de vedere, etapă în drumul către ea. În plan terestru, Islamul urmăreşte echilibrul şi pune fiecare lucru la locul său, făcînd de asemenea o netă distincţie între individ şi colectivitate, fără a neglija totuşi reciproca lor solidaritate. *El-islām* este condiţia umană echilibrată în funcţie de Absolut, atît în suflet, cît şi în societate.

Ascensiunea spirituală se întemeiază pe două realităţi: Dumnezeu este Spirit pur şi omul i se aseamănă în mod fundamental prin inteligenţă; omul merge către Dumnezeu prin intermediul a ceea ce, în el însuşi, e cel mai conform cu Dumnezeu, adică prin Intelect, care este totodată pătrundere şi contemplare şi al cărui conţinut „suprafireşte firesc"

1. Eroarea înseamnă, din această perspectivă, a nega Absolutul, sau a acorda caracter de absolut relativului ori contingentului, sau, iarăşi, a admite mai multe absoluturi. Intenţia metafizică nu trebuie însă confundată cu asociaţiile de idei pe care ea le poate trezi în conştiinţa musulmanilor şi care pot avea doar un sens simbolic.

este Absolutul, care luminează şi eliberează. Caracterul unei căi depinde de definiţia prealabilă a omului: dacă omul este pasiune — cum îl consideră perspectiva generală a Creştinismului[1] —, calea va fi suferinţă; dacă omul este dorinţă, calea va fi renunţare; dacă este voinţă, calea va fi efort; dacă este inteligenţă, calea va fi discernămînt, concentrare şi contemplare. Dar am mai putea spune şi: calea este una anume „în măsura în care" — şi nu „pentru că" — omul are o anume natură, ceea ce ne permite să înţelegem de ce spiritualitatea musulmană include renunţarea şi iubirea, cu toate că se bazează pe misterul cunoaşterii.

Profetul a spus: „Dumnezeu nu a creat nimic mai nobil decît inteligenţa şi mînia sa cade asupra celui ce o dispreţuieşte"; a mai spus, de asemenea: „Dumnezeu este frumos şi iubeşte frumuseţea." Aceste două sentinţe pot caracteriza Islamul: pentru el, lumea este o vastă carte plină de „semne" (*āyāt*) sau simboluri — elemente de frumuseţe — care vorbesc înţelegerii noastre şi se adresează „celor ce pricep". Lumea se alcătuieşte din forme, iar acestea sînt ca şi resturile unei muzici celeste încremenite; cunoaşterea sau sfinţenia dizolvă îngheţul din noi, eliberează melodia interioară.[2] Trebuie amintit aici versetul coranic care vorbeşte de „pietrele din care ţîşnesc

1. Fără a exista însă aici o restricţie de principiu.

2. Cîntările şi dansurile dervişilor sînt anticipaţii simbolice, deci spiritual eficace, ale ritmurilor nemuririi şi — ceea ce e echivalent — ale nectarului divin curgînd tainic în arterele tuturor lucrurilor create. Avem aici, între altele, un exemplu de opoziţie, deloc incidentală, între ordinea ezoterică şi cea exoterică: muzica şi dansul sînt interzise de Legea comună, însă ezoterismul le foloseşte, aşa cum se foloseşte şi de simbolismul vinului, băutură oprită. Nu este vorba de o absurditate, căci şi lumea se opune lui Dumnezeu, într-o anumită măsură, cu toate că este „făcută după chipul său". Exoterismul urmează „litera", ezoterismul „intenţia divină".

pîraie", în vreme ce există inimi „mai tari decît pietrele", ceea ce se apropie de „apa vie" a lui Hristos şi de „rîurile de apă vie" care, în Evanghelie (Ioan 4, 10–14 şi 7, 37–38), „curg din inimile" sfinţilor.[1]

Aceste „pîraie" sau „ape vii" se află dincolo de cristalizările formale şi separative; ele ţin de domeniul „adevărului esenţial" (*haqīqah*) către care conduce „calea" (*tarīqah*), — pornind de la „drumul comun" (*sharī'ah*), constituit de Legea generală şi, la acest nivel, adevărul nu mai este un sistem de concepte — intrinsec adecvat, şi indispensabil de altfel —, ci un „element", ca apa sau ca focul. Cele spuse ne dau posibilitatea să trecem la o altă consideraţie: există diverse religii — vorbind fiecare, prin definiţie, un limbaj absolut şi, ca urmare, exclusiv —, pentru că diferenţa dintre ele corespunde, printr-o exactă analogie, diferenţei dintre indivizii umani; cu alte cuvinte, dacă toate religiile sînt adevărate este pentru că, prin fiecare, Dumnezeu este cel care a vorbit; şi sînt diverse pentru că Dumnezeu a vorbit în limbaje diferite, în conformitate cu diversitatea receptaculelor; în sfîrşit, religiile sînt absolute şi exclusive pentru că, în fiecare, Dumnezeu a spus: „Eu". Ştim prea bine şi stă, de altfel, în ordinea firească a lucrurilor, că această teză nu este acceptabilă în planul ortodoxiilor exoterice[2], însă ea aparţine ortodoxiei universale, cea despre care Mohyiddīn ibn Arabī, marele purtător de cuvînt al gnozei islamice, a mărturisit spunînd: „Inima mea s-a deschis către toate formele: este păşune pentru gazele[3] şi mînăstire pentru călugării creştini, e tem-

1. Jalāl ed-Dīn Rūmī: „Marea care sînt s-a înecat în propriile ei valuri. Ciudată mare fără margini sînt!"

2. Termenul indică o limitare, dar nu conţine *a priori* nici un reproş, bazele umane fiind ceea ce sînt.

3. „Gazelele" semnifică stările spirituale.

plu de idoli şi *kaaba* pelerinului, şi tablele *Torei*, şi cartea *Coranului*. Practic religia Iubirii[1]; în orice direcţie s-ar îndrepta caravanele[2] ei, religia Iubirii va fi religia şi credinţa mea" (*Tar jumān el-ashwāq*)[3].

---

1. Nu este vorba aici de *mahabbah* în sens psihologic sau metodic, ci de „adevăr trăit" şi „atracţie divină". „Iubirea" se opune aici „formelor" socotite „reci" şi „moarte". „Litera ucide", spune de asemenea sfîntul Pavel în timp ce „Duhul face viu". „Duh" şi „iubire" sînt aici sinonime.

2. Literal „cămilele". Ca şi „gazelele", „cămilele" figurează aici realităţi ale spiritului; ele reprezintă consecinţe interioare şi exterioare — sau modalităţi dinamice — ale „iubirii", adică ale „conştiinţei esenţiale".

3. La fel spune Jalāl ed-Dīn Rūmī în catrenele sale: „Dacă chipul celui Preaiubit se află în templul idolilor, ocolirea *kaabei* este eroare absolută. Şi cînd *kaaba* e lipsită de mireasma lui, este o sinagogă. Şi dacă în sinagogă simţim mireasma unirii cu El, ea ne este *kaaba*." În *Coran*, universalismul acesta e enunţat mai ales de următoarele versete: „Ale lui Dumnezeu sînt Răsăritul şi Apusul; şi oriunde vă veţi întoarce, acolo este Faţa Domnului" (II, 115) — „Spune: chemaţi-l *Allāh* sau chemaţi-l *Er-Rahmān*; oricare ar fi Numele cu care îl chemaţi, ale Lui (Dumnezeu) sînt cele mai frumoase Nume" (XVII, 110). În acest ultim verset, Numele divine pot semnifica perspectivele spirituale, deci religiile. Ele sînt ca mărgelele rozariului, firul fiind gnoza, esenţa unică ce le traversează pe toate.

2

Coranul şi Sunna

Marea teofanie a Islamului este Coranul; iar acesta se prezintă ca „discernămînt" (*furqān*) între adevăr şi eroare.[1] Într-un anume sens, întreg *Coranul* — care, printre numele sale îl are şi pe cel de *El-Furqān* („Discernămîntul") — reprezintă multipla parafrazare a discernămîntului fundamental constituit de *Shahādah*; întreg conţinutul său este, în fond, că: „Adevărul a venit şi eroarea (*el-bātil*, vanul, inconsistentul) s-a risipit; cu siguranţă, eroarea este trecătoare" (*Coran*, XXVII, 73).[2]

---

1. E semnificativ în această privinţă că, în Islam, Dumnezeu însuşi este adeseori numit *El-Haqq* („Adevărul"). *Anā El-Haqq*, „Eu sînt Adevărul" va spune El-Hallāj, şi nu „eu sînt Iubire". [În creştinism, iubirea este „motorul divin" al Întrupării şi „vehiculul comuniunii", nu scopul lor: „Căci Dumnezeu aşa a iubit lumea, încît pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică." (Ioan 3, 16). Iar această viaţă, finalitate a misiunii hristice, e definită explicit de Iisus drept cunoaştere: „Şi aceasta este viaţa veşnică: Să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos, pe Care L-ai trimis" (Ioan 17, 3) — ceea ce, în paranteză fie spus, coincide cu enunţul reunit al celor două *Shahādatān*, cum e de altfel firesc pentru mărturisirea esenţială de credinţă a unui monoteism, care presupune un Dumnezeu personal şi un Trimis al său. Revenind, viaţa veşnică este aşadar pentru creştinism o *stare de cunoaştere* integrală a Adevărului, prin unirea cu Adevărul, căci Hristos a spus: „Eu sînt Calea, Adevărul şi Viaţa" (*n. t.*).]

2. Sau iarăşi: „...Noi (*Allāh*) aruncăm Adevărul împotriva erorii pentru ca s-o zdrobească şi iată că ea se risipeşte (*Coran*, XXI, 18).

Înainte de a lua în considerație mesajul, vrem să vorbim despre forma sa și despre principiile care o determină. Un poet arab pretindea că ar putea scrie o carte superioară *Coranului*, căruia îi contesta perfecțiunea, pînă și din simplul punct de vedere al stilului. Această judecată, evident contrară tezei tradiționale a Islamului, se poate explica în cazul cuiva care ignoră faptul că superioritatea unei cărți sacre nu este *a priori* de ordin literar; există într-adevăr numeroase texte purtătoare de sens spiritual, unind claritatea logică cu puterea limbajului sau cu eleganța exprimării, fără ca ele să aibă totuși caracter sacru. Scrierile sfinte nu sînt sacre nici din cauza subiectului tratat, nici prin felul cum îl tratează, ci în virtutea gradului lor de inspirație sau, ceea ce e echivalent, din cauza provenienței lor divine; ea determină conținutul cărții și nu invers. *Coranul* — ca și *Biblia* — poate vorbi despre o mulțime de lucruri altele decît Dumnezeu, de pildă despre diavol, despre războiul sfînt sau despre legile de succesiune, fără a fi mai puțin sacru prin aceasta, în timp ce alte cărți pot să trateze despre Dumnezeu și despre lucruri sublime nefiind totuși Cuvînt divin.

Pentru tradiția musulmană, *Coranul* se prezintă nu numai drept Cuvîntul increat al lui Dumnezeu — exprimat totuși prin elemente create, cum sînt cuvintele, sunetele, literele —, ci și ca modelul, prin excelență, al desăvîrșirii limbajului; văzută din afară, cartea aceasta apare, cu excepția ultimului sfert, scris într-o sublimă formă poetică — fără a fi însă poezie —, ca un ansamblu, mai mult sau mai puțin incoerent, ba chiar ininteligibil la prima vedere, de sentințe și de povestiri; cititorul neavizat, fie că citește textul în traducere sau în arabă, se izbește de obscurități, de repetiții, de tautologii și, în cea mai mare parte a surelor lungi, de un soi de ariditate fără a avea măcar „consolarea sensibilă" a fru-

muzeţii sonore ce se degajă la lectura rituală şi psalmodiată. Sînt însă dificultăţi care se întîlnesc, într-un grad sau altul, la majoritatea Scrierilor sfinte.[1] Aparenta incoerenţă a acestor texte[2] — precum sînt „Cîntarea Cîntărilor" sau anumite pasaje din sfîntul Pavel — are mereu una şi aceeaşi cauză, anume incomensurabila disproporţie dintre Spirit, pe de-o parte, şi resursele limitate ale limbajului uman, pe de alta: este ca şi cum, sub formidabila presiune a Cuvîntului ceresc, limbajul coagulat şi sărac al muritorilor s-ar sparge în mii de fărîme sau ca şi cum Dumnezeu, voind să exprime o mie de adevăruri, n-ar dispune decît de vreo zece cuvinte şi s-ar vedea constrîns la aluzii grele de sens, la elipse, la racursiuri, la sinteze simbolice. O Scriere sfîntă — şi să nu uităm că, pentru Creştinism, Scriptura nu înseamnă numai *Evanghelia*, ci întreaga *Biblie* cu toate enigmele şi aparentele ei situaţii propice păcatului, — o Scriere sfîntă este o totalitate, este imagine diversificată a Fiinţei, diversificată şi trans-

1. Există două moduri sau grade principale de inspiraţie — unul direct, celălalt indirect — reprezentate, în *Noul Testament*, de cuvintele lui Hristos şi de Apocalisă, în ceea ce priveşte primul mod, şi de relatările evangheliştilor şi Epistole, în ceea ce-l priveşte pe al doilea. Iudaismul exprimă diferenţa comparînd inspiraţia lui Moise cu o oglindă luminoasă şi inspiraţia celorlalţi Profeţi cu una întunecată. Printre Cărţile hinduiste, textele de inspiraţie secundară (*smriti*) sînt în general mai accesibile şi aparent mai omogene decît *Veda*, care ţine de inspiraţia directă (*shruti*), ceea ce arată că inteligibilitatea imediată şi frumuseţea uşor sesizabilă nu sînt, în nici un caz, criterii pentru inspiraţie sau pentru gradul de inspiraţie.

2. La această suprafaţă de „incoerenţă" a limbajului coranic — iar nu la gramatică sau la sintaxă — s-a referit poetul menţionat cînd a crezut că trebuie să condamne calitatea Cărţii. Stilul Cărţilor revelate este întotdeauna normativ. Goethe a caracterizat foarte bine aspectul textelor sacre: „Cîntul tău se roteşte asemenea bolţii cereşti, începutul şi sfîrşitul fiind întotdeauna identice" (*Westöstlicher Divan*).

figurată în vederea receptaculului uman; este lumină care vrea să se facă vizibilă lutului, care vrea să ia forma acestuia; sau este un adevăr care, trebuind să se adreseze unor ființe făcute din lut ori ignoranță, nu are alt mijloc de exprimare decît însăși substanța erorii firești din care este alcătuit sufletul nostru.[1]

„Dumnezeu vorbește scurt", spun rabinii, ceea ce, de asemenea, explică elipsele îndrăznețe, de neînțeles la prima vedere, ca și suprapunerile de sens întîlnite în Revelații[2]; pe deasupra, și este vorba aici de un principiu crucial, pentru Dumnezeu, adevărul constă în eficacitatea spirituală sau socială a cuvîntului ori a simbolului, iar nu în exactitatea *de facto* cînd aceasta este psihologic inoperantă sau chiar nocivă; Dumnezeu vrea să mîntuiască mai de-

---

1. Jalāl ed-Dīn Rūmī spune în al său *Kitāb fīhī mā fīh*: „*Coranul* este ca o mireasă: chiar de încerci să-i ridici vălul, nu ți se va arăta. Dacă discuți asupra *Coranului*, nu vei descoperi nimic și nu vei căpăta nici o bucurie. Pentru că încerci să-i ridici vălul, *Coranul* te respinge; folosind șiretenia, arătîndu-se ochilor tăi urît și neîmbietor, *Coranul* îți spune: „Nu sînt cel pe care îl iubești. Deci se poate arăta sub orice înfățișare." Conform sfîntului Augustin și altor Părinți, — Pius al XII-lea o reamintește în enciclica *Divino affante*, — „Dumnezeu a presărat înadins dificultăți în Cărțile Sfinte, pe care el însuși le-a insuflat, pentru a ne îndemna să le citim și să le scrutăm cu mai multă atenție și pentru a ne exersa în umilință prin constatarea salutară a capacității limitate pe care o are inteligența noastră."

2. Se spune, de pildă, că *Bhagavadgītā* poate fi citită în conformitate cu șapte sensuri diferite, principiu pe care l-am menționat de mai multe ori în lucrările noastre precedente [Potrivit unei tradiții care se leagă de 'Alī, ginerele Profetului și primul *imām*, „nu există verset coranic care să nu aibă patru sensuri: exoteric (*zhāhir*), ezoteric (*bātin*), definitoriu (*hadd*, literal «limita» care stabilește ce este permis și ce nu) și «destinal» (*mottala'*, literal «proiectul divin», ceea ce își propune Dumnezeu să realizeze în om, prin fiecare verset". În mod analog, teologia creștină medievală cunoștea patru sensuri ale textului: literal, alegoric, moral, anagogic, (cf. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, p. 273) (*n. t.*).]

grabă decît să informeze, vizează înţelepciunea şi nemurirea iar nu ştiinţa exterioară ori simpla curiozitate. Hristos şi-a numit trupul „Templu", ceea ce poate uimi dacă ne gîndim că termenul desemna *a priori*, şi aparent cu mai multă justeţe, un edificiu de piatră; însă din moment ce Hristos venise, templul de piatră era cu mult mai puţin decît Hristos receptacul al Dumnezeului celui viu, iar numele de „Templu" revenea în realitate mai pe drept lui Hristos decît unui edificiu făcut de mîna omului; vom spune chiar că Templul, cel al lui Solomon ca şi cel al lui Irod, era imaginea trupului lui Hristos, succesiunea temporală neavînd importanţă pentru Dumnezeu; Scrierile sfinte deplasează astfel cuvinte, chiar şi fapte, în funcţie de un adevăr superior care scapă oamenilor. Dar nu intervin aici doar dificultăţile intrinsece ale Cărţilor revelate, ci şi depărtarea lor în timp şi diferenţele de mentalitate corespunzătoare epocilor ori, altfel spus, inegalitatea calitativă a fazelor ciclului uman; limbajul era la origine altul — fie că originea este epoca înţelepţilor *Rishisi* sau cea a lui Mahomed — decît este în zilele noastre; cuvintele nu erau uzate şi conţineau infinit mai mult sens decît ne putem închipui; multe lucruri evidente pentru cititorul antic puteau fi trecute sub tăcere, însă au trebuit explicitate — iar nu „supraadăugate" — în epocile ulterioare.[1]

Un text sacru, cu aparentele sale contradicţii şi obscurităţi, are ceva dintr-un mozaic ori dintr-o anagramă; dar e suficient să consulţi comentariile tradiţionale — deci divin călăuzite — pentru a afla cu

1. Nu vrem să întîrziem aici asupra desfăşurării de inteligenţă, „psihologistă" sau de alt tip, pe care o prezintă „critica modernă a textelor". Ne mărginim să remarcăm doar că, în epoca noastră, diavolul nu a acaparat numai milostenia, pe care doreşte s-o reducă la un altruism ateu şi mterialist, ci şi exegeza Scripturii.

ce intenție a fost făcută o anume afirmație și sub ce raport este ea valabilă, sau care sînt legăturile subînțelese ce permit asamblarea unor elemente, disparate la prima vedere, ale discursului. Comentariile izvorăsc fie din tradiția orală care însoțește Revelația încă de la origine, fie prin inspirație din aceeași sursă supranaturală; rolul lor va fi nu doar să intercaleze părțile lipsă — însă implicite — ale discursului și să precizeze sub ce raport și în ce sens trebuie înțeles un anume lucru, dar să și explice diversele simbolisme, adeseori simultane și suprapuse; pe scurt, comentariile fac în mod providențial parte din tradiție, sînt seva continuității ei, chiar dacă trecerea lor în scris sau, în cazuri mai grave, remanifestarea lor după o întrerupere, prezintă un caracter mai mult sau mai puțin tardiv, în conformitate cu exigențele perioadelor istorice. „Cerneala savanților (ai Legii sau ai Spiritului) este deopotrivă cu sîngele martirilor" a spus Profetul, ceea ce indică rolul capital asumat, în orice lume tradițională, de comentariile ortodoxe.[1]

După tradiția evreiască, nu litera Cărților sacre are putere de lege, ci doar comentariul lor ortodox; *Tora* este „închisă", nu se oferă de la sine; înțelepții sînt aceia care o „deschid"; natura însești a *Torei* cere încă de la origine comentariul: *Mischna*. Se spune că aceasta a fost dată în Tabernacol, atunci cînd Iosua a încredințat-o Sanhedrinului; el a fost consacrat prin chiar această transmisie și este instituit astfel de Dumnezeu, la fel ca *Tora* și îm-

1 „Dumnezeu cel Prea-Înalt nu vorbește oricui; ca și regii acestei lumi, nu stă de vrobă cu un cîrpaci de rînd; și-a ales miniștri și locțiitori. Ajungi la Dumnezeu prin intermediarii pe care i-a ales. Dumnezeu cel Prea-Înalt a făcut o alegere între creaturile sale pentru ca să-l poți atinge trecînd prin cei pe care i-a ales" (Jalal ed-Dîn Rūmī, *op. cit.*). Pasajul, referitor la Profeți, se aplică și reprezentanților autorizați ai tradiției.

preună cu ea. Un aspect important: comentariul oral primit de Moise pe Sinai şi transmis lui Iosua a fost în parte pierdut şi a trebuit să fie reconstituit de înţelepţi pe baza *Torei*; ceea ce arată în mod elocvent că gnoza comportă o continuitate „orizontală" şi, în acelaşi timp, „verticală" sau, mai degrabă, că ea însoţeşte Legea scrisă într-o dublă modalitate: „orizontală", şi continuă, „verticală" şi discontinuă; secretele au trecut dintr-o mînă într-alta, dar scînteia poate ţîşni oricînd prin simplul contact cu Textul revelat, în funcţie de receptaculul uman şi de imponderabilitatea Duhului Sfînt. Se spune, de asemenea, că *Tora* a fost dată de Dumnezeu ziua, iar *Mischna* noaptea[1]; şi iarăşi, că *Tora* este infinită în sine însăşi, în timp ce *Mischna* este inepuizabilă prin mişcarea sa în timp; vom adăuga că *Tora* este asemenea oceanului — static şi inepuizabil — iar *Mischna* asemenea unui fluviu, aflat mereu în mişcare. Tot ceea ce am spus aici se aplică, *mutatis mutandis*, oricărei Revelaţii deci şi Islamului.

În ceea ce priveşte Islamul, sau mai degrabă ezoterismul islamic, am auzit în favoarea sa următorul argument: dacă există autorităţi pentru Credinţă (*imān*) şi pentru Lege (*islām*), trebuie să existe de asemenea autorităţi pentru Calea spirituală (*ihsān*), iar aceste autorităţi nu pot fi altele decît sufiţii şi reprezentanţii lor calificaţi; însăşi necesitatea logică a autorităţii în acest al treilea domeniu — „teologii domeniului exterior" (*'ulamā ezh-zhāhir*) sînt siliţi s-o admită fără a o putea explica — este o dovadă de legitimitate a sufismului, deci a doctrinelor şi metodelor sale, a organizaţiilor şi maeştrilor lui.

Aceste cîteva consideraţii asupra Cărţilor sacre ne îndeamnă să definim pe scurt epitetul însuşi de

1. Ne vom aminti că Nicodim a venit la Hristos în timpul nopţii, ceea ce conţine o referinţă la ezoterism sau la gnoză.

„sacru": este sacru ceea ce, în primul rînd, se leagă de ordinea transcendentă, în al doilea rînd, posedă un caracter de certitudine absolută şi, în al treilea rînd, scapă înţelegerii şi de sub controlul spiritului uman obişnuit. Să ne reprezentăm un arbore ale cărui frunze, fără nici un fel de cunoaştere directă a rădăcinii, ar discuta despre posibilitatea de a şti dacă această rădăcină există sau nu şi, în caz afirmativ, despre forma ei; cînd o voce ieşind din rădăcină le-ar putea spune că rădăcina există şi că are o anumită formă, mesajul ei ar fi sacru. Sacrul înseamnă prezenţa centrului în periferie, a imuabilului în interiorul mişcării; demnitatea este una din expresiile lui esenţiale căci tot prin demnitate centrul se manifestă în exterior; inima transpare în gesturi. Sacrul introduce în domeniul relativităţii calitatea absolutului, conferă unor lucruri perisabile textura eternităţii.

*

Pentru a înţelege întreaga importanţă a *Coranului*, trei lucruri trebuie luate în consideraţie: conţinutul său doctrinar, pe care îl găsim explicitat în marile tratate canonice ale Islamului cum sînt cele ale lui Abu Hanîfah şi Et-Tahāwī; conţinutul său narativ, care urmăreşte toate transformările sufletului; în sfîrşit magia divină, adică puterea sa misterioasă şi într-un sens miraculoasă.[1] Aceste izvoa-

1. Doar această putere poate explica importanţa dată recitării *Coranului*. Ibn Arabī citează în a sa *Risālat el-Quds*, cazul unor sufiţi care îşi petreceau viaţa citind sau recitînd fără încetare *Coranul*, ceea ce ar fi de neconceput şi irealizabil dacă n-ar exista, sub învelişul textului literal, o prezenţă spirituală concretă şi activă care depăşeşte cuvintele şi mintalul. Numai în virtutea acestei puteri a *Coranului*, anumite versete pot alunga demonii şi vindeca bolnavii, în anumite concursuri de împrejurări, cel puţin.

re de doctrină metafizică şi eshatologică, de psihologie mistică şi de putere teurgică se ascund sub vălul unor cuvinte rostite în grabă, ciocnindu-se adesea unele de altele, al unor imagini de cristal şi de foc, dar şi al unor discursuri ce se desfăşoară în ritmuri maiestuoase, ţesute din toate fibrele condiţiei umane.

Însă caracterul supranatural al acestei Cărţi nu stă numai în conţinutul doctrinar, în adevărul psihologic şi mistic şi în magia transformantă, ci apare şi în eficacitatea ei cea mai vizibilă, în miracolul expansiunii sale; efectele *Coranului*, în spaţiu şi în timp, nu au legătură cu impresia literară pe care o poate da cititorului profan înşiruirea cuvintelor scrise. Ca orice scriere sfîntă, *Coranul* este şi el *a priori* o carte „închisă", fiind în acelaşi timp „deschisă" sub alt raport, cel al adevărurilor elementare ale mîntuirii.

Trebuie distinsă în *Coran* superioritatea generală a Cuvîntului divin de superioritatea particulară a unui anume conţinut, ce i se poate suprapune, ca, de pildă, în cazul cînd se vorbeşte despre Dumnezeu sau despre calităţile sale; în acelaşi fel deosebim superioritatea aurului de superioritatea capodoperei modelate din acest metal. Capodopera manifestă în mod direct nobleţea aurului; la fel, nobleţea conţinutului unui anume verset sacru exprimă nobleţea substanţei coranice, a Cuvîntului divin, nediferenţiat în sine, fără să-i poată însă mări valoarea infinită — ceea ce este iarăşi în legătură cu „magia divină", cu virtutea transformantă şi cîteodată teurgică a discursului divin, virtute la care am făcut aluzie.

Magia aceasta se află în strînsă legătură cu limba însăşi a Revelaţiei, care e araba, de unde ilegitimitatea canonică şi ineficacitatea rituală a traducerilor. O limbă este sfîntă cînd a vorbit-o[1] Dumnezeu;

1. Ar trebui să tragem concluzia că aramaica este o limbă sacră din moment ce Hristos a vorbit-o, dar pot fi exprimate trei rezerve: în primul rînd, în Creştinism ca şi în Budism, Revelaţia

şi pentru ca Dumnezeu s-o vorbească, trebuie ca ea să prezinte anume caractere, inexistente într-o limbă tardivă; în sfîrşit, este esenţial să înţelegem că, de la o anumită epocă ciclică înainte şi datorită rigidităţii ambianţei terestre pe care ea o comportă, Dumnezeu încetează să mai vorbească, sau cel puţin nu mai vorbeşte în Revelaţii; altfel spus, de la o anumită epocă înainte, tot ceea ce se prezintă ca o nouă religie este, prin forţa lucrurilor, fals[1]; Evul Mediu este, *grosso modo*, limita ultimă.[2]

Ca şi lumea, *Coranul* este totodată unul şi multiplu. Lumea e o multiplicitate care risipeşte şi divide; *Coranul* este una care adună şi duce spre Uni-

---

este însuşi *Avatāra*, astfel că Scripturile — în afara doctrinei lor — nu au funcţia centrală şi plenară pe care o îndeplinesc în alte cazuri; în al doilea rînd, rostirea în aramaica propriu-zisă a cuvintelor lui Hristos n-a fost păstrată, ceea ce coroborează remarca noastră precedentă; în al treilea rînd, pentru Hristos însuşi, limba sacră era ebraica. Cu toate că *Talmudul* afirmă că „Îngerii nu înţeleg aramaica", limba aceasta are o valoare liturgică cu totul deosebită; ea a fost „sacralizată", cu mult înainte de Hristos, prin Daniel şi Ezdra.

1. Acelaşi lucru este valabil şi pentru ordinele iniţiatice. Se poate crea — sau, mai degrabă, Dumnezeu poate crea — o nouă ramură pe o filiaţie veche ori fonda o congregaţie în jurul unei organizaţii preexistente, dacă raţiuni imperioase o cer şi dacă acest gen de congregaţie este uzual în tradiţia respectivă; dar nu se poate crea în nici un caz o „societate" avînd drept scop o *Self-realization*, pentru simplul motiv că o asemenea realizare ţine exclusiv de resortul organizaţiilor tradiţionale; chiar dacă se încearcă să se introducă o iniţiere reală în cadrul unei „societăţi" ori al unei *fellow-ship* „spiritualiste" oarecare — deci al unei asociaţii profane — în mod sigur tocmai acest cadru ar paraliza întreaga eficacitate a iniţierii şi ar provoca inevitabile devieri. Comorile spirituale nu se pot acomoda cu orişice fel de încadrare.

2. Islamul constituie într-adevăr ultima religie mondială. Cît despre Sikhism, acesta reprezintă un ezoterism analog cu cel al lui Kabir şi poziţia sa particulară se explică prin condiţiile cu totul excepţionale datorate învecinării cu Hinduismul şi Sufismul; dar, şi în acest caz, este vorba despre o posibilitate ultimă.

tate. Multiplicitatea Cărţii sacre — diversitatea cuvintelor, a aforismelor, a imaginilor, a povestirilor — umple sufletul, apoi îl absoarbe şi îl transpune imperceptibil, printr-un soi de „şiretenie divină"[1], în climatul seninătăţii şi al imuabilului. Sufletul, obişnuit cu fluxul fenomenelor, se dăruie fără a opune rezistenţă, trăieşte în ele şi, mai mult decît atît, devine ceea ce gîndeşte şi face. Discursul revelat are virtutea de a prelua această tendinţă şi de a-i inversa mişcarea, graţie caracterului celest al conţinutului şi limbajului, în aşa fel încît peştii sufletului intră fără reticenţe, urmîndu-şi propriile ritmuri, în plasa divină.[2] Mintalului trebuie să i se infuzeze, în măsura în care o poate purta, conştiinţa contrastului metafizic dintre „substanţă" şi „accidente"; astfel regenerat, gîndeşte întîi „pe Dumnezeu" iar apoi „în Dumnezeu". În alţi termeni: prin intermediul mozaicului de texte, fraze şi cuvinte, Dumnezeu stinge agitaţia mintală, luînd El însuşi aparenţa acestei agitaţii. *Coranul* constituie într-un fel imaginea a tot ceea ce creierul uman poate gîndi şi simţi; tocmai prin preluarea acestor posibilităţi Dumnezeu epuizează neliniştea umană şi infuzează în credincios tăcerea, seninătatea, pacea.

*

În Islam — ca şi în Iudaism de altfel —, Revelaţia se referă în mod esenţial la simbolismul cărţii: Universul întreg este o carte ale cărei litere sînt elementele cosmice — budiştii le-ar numi un *dharma* —, care prin nenumăratele lor combinaţii şi sub influ-

1. În sensul termenul sanskrit *upāya*.

2. Acelaşi lucru este valabil pentru orice Carte sfîntă şi, în mod special, pentru istoria biblică: vicisitudinile lui Israel sînt cele ale sufletului în căutarea Domnului său. În Creştinism, această funcţie de „magie transformantă" revine mai ales Psalmilor.

enţa Ideilor divine, produc lumile, fiinţele şi lucrurile; cuvintele şi frazele cărţii reprezintă manifestările posibilităţilor creatoare: cuvintele sub raportul conţinutului, frazele sub acela de conţinător; fraza poate fi într-adevăr asemănată unui spaţiu — sau unei durate —, care comportă o serie predestinată de posibilităţi ce nu se exclud unele pe altele şi constituie ceea ce am putea numi un „plan divin". Acest simbolism al cărţii se distinge de cel al cuvîntului prin caracterul său static: într-adevăr, cuvîntul e situat în durată şi implică repetiţie, în timp ce cartea conţine afirmaţii simultan prezente, are o anume nivelare, toate literele fiind în cuprinsul ei asemenea; ceea ce e, de altfel, foarte caracteristic pentru perspectiva islamică. Dar această perspectivă — ca şi cea a *Torei* — comportă şi simbolismul cuvîntului, identificat atunci cu originea; Dumnezeu vorbeşte şi Cuvîntul său se cristalizează sub forma Cărţii. Această cristalizare îşi are evident prototipul în Dumnezeu, aşa încît „Cuvîntul" şi „Cartea" pot fi considerate două laturi ale Fiinţei pure, care este Principiul, în acelaşi timp creator şi revelator; se spune însă: *Coranul* este Cuvîntul lui Dumnezeu, iar nu Cuvîntul decurge din *Coran* sau din Carte.

Mai întîi, „Cuvîntul" este Fiinţa ca act etern al Supra-Fiinţei, al Esenţei divine[1]; ca ansamblu al posibilităţilor de manifestare însă, Fiinţa e „Cartea". Apoi, în planul Fiinţei înseşi, Cuvîntul — sau Calamul conform unei alte imagini[2] — este Actul creator, iar Cartea este Substanţa creatoare[3], ceea ce

1. În sensul de *Gottheit* sau de *Urgrund* din doctrina eckhartiană.

2. Pentru acest subiect; cf. cap. „En-Nūr" în cartea noastră *Oeil du coeur*.

3. Divina *Prakriti* după doctrina hindusă.

poate fi pus în legătură cu *Natura naturans* şi *Natura naturata*, în sensul cel mai înalt de care aceste două concepte sînt susceptibile. În sfîrşit, în planul Existenţei — sau al Manifestării — Cuvîntul este „Spiritul divin", Intelectul central şi universal care efectuează şi perpetuează, „prin delegaţie" am putea spune, miracolul creaţiei; în acest caz, Cartea este ansamblul posibilităţilor „cristalizate", lumea nenumărată a creaturilor. „Cuvîntul" reprezintă deci aspectul de simplitate „dinamică" sau de „act" simplu; „Cartea" corespunde aspectului de complexitate „statică" sau de „fiinţă" diferenţiată.[1]

Sau iarăşi: Dumnezeu a creat lumea ca pe o Carte şi Revelaţia sa a coborît în lume în chip de Carte; dar omul trebuie să audă în Creaţie Cuvîntul divin şi să urce spre Dumnezeu prin Cuvînt; Dumnezeu s-a făcut Carte pentru om, iar omul trebuie să devină Cuvînt pentru Dumnezeu[2]; omul este o

---

1. În Creştinism, „Cartea" este înlocuită de „Întrupare", cu complementarele sale de „trup" şi „sînge" sau de „pîine" şi „vin"; *in divinis*, Întruparea reprezintă prima autodeterminare a Divinităţii, deci prima „cristalizare" a Infinitului, apoi Substanţa universală, adevărat „Trup mistic" al lui Hristos şi, în sfîrşit, lumea creaturilor, manifestare „cristalizată" a acestui Trup. [Dacă în simbolismul Cărţii, mulţimea literelor reprezintă suma principiilor tuturor fiinţelor şi elementelor cosmice, Întruparea lui Hristos recapitulează, similar şi complementar, întreg neamul omenesc pentru a-l mîntui; e sensul celor două genealogii puse la începutul Evangheliilor după Matei şi Luca, prima urcînd, în perspectivă exclusiv iudaică, pînă la Avraam, cea de a doua pînă la Adam, în perspectivă universală. Evident — ca Logos — Hristos este principiul întregului univers (Ioan 1, 1–5), pe care îl reasumă în altă modalitate, Întruparea terestră căreia îi oferă posibilitatea îndumnezeirii (*theosis*) (*n. t.*).]

2. Pentru că, am văzut, Dumnezeu–Fiinţa este Cartea prin excelenţă, iar în planul Fiinţei, polul Substanţă este primul reflex al acestei Cărţi; Cuvîntul, care este complementul său dinamic, devine în acest caz Calamul, axa verticală a creaţiei. Omul conţine şi el un aspect de Cuvînt reprezentat de numele lui; Dumnezeu

„carte" prin multiplicitatea sa microcosmică și prin starea de coagulare existențială, în timp ce Dumnezeu este, sub acest raport, Cuvînt pur datorită Unității sale metacosmice și „activității" sale ca unic principiu.

*

Conținutul aparent al *Coranului* este compus nu din expuneri doctrinare, ci din povestiri istorice și simbolice precum și din descrieri eshatologice; doctrina pură se detașează din aceste două tipuri de imagini, apărînd ca încrustată pe fondul lor. Lăsînd la o parte măreția textului arab și rezonanțele lui cvasimagice, conținutul Coranului ar putea fi socotit neatractiv dacă n-am ști că ne privește în chip extrem de concret și direct: adică „necredincioșii" (*kāfirūn*), „asociatorii" unor false divinități cu Dumnezeu (*mushrikūn*) și ipocriții (*munāfiqūn*) sînt în noi înșine; Profeții reprezintă intelectul și conștiința noastră; istoriile coranice se desfășoară aproape zilnic în sufletul nostru; Mecca este inima noastră; dania, postul, pelerinajul, războiul sfînt reprezintă tot atîtea atitudini contemplative.*

Paralel cu această interpretare, există o alta privind fenomenele lumii înconjurătoare. *Coranul* înseamnă lumea externă precum și cea internă, legat mereu de Dumnezeu sub dublul aspect al originii și sfîrșitului; dar această lume, sau aceste două lumi,

---

îl creează pe om numindu-l; sufletul, privit în simplitatea și unitatea sa, este un Cuvînt al Creatorului.

* Reamintim că unul din sensurile versetelor *Coranului* este acela de „proiect divin", referitor la „rostul" fiecărui om, conținut în Carte de la începutul lumii: ca atare, recitînd sau meditînd *Coranul*, musulmanul se întîlnește cu modelul celest al propriului său destin, pe care trebuie să se străduie să-l împlinească (*n. t.*).

prezintă fisuri vestind moarte şi distrugere sau, mai precis, transformare, şi aici găsim învăţătura surelor apocaliptice şi eshatologice; tot ceea ce priveşte lumea, ne priveşte şi pe noi înşine, şi invers. Aceste sure transmit o imagine multiplă şi pregnantă a fragilităţii condiţiei noastre terestre şi a materiei, apoi a resorbţiei fatale a spaţiului şi a elementelor în substanţa invizibilă a „protocosmosului" cauzal: prăbuşirea lumii vizibile către imaterial — o prăbuşire „spre interior" sau „spre înalt", pentru a parafraza expresia sfîntului Augustin —, cît şi confruntarea creaturilor, smulse de pe pămînt, cu fulguranta realitate a Infinitului.

Prin „suprafeţele" sale, *Coranul* prezintă o cosmologie tratînd despre fenomene şi finalităţile lor, iar prin „muchiile" sale, o metafizică a Realului şi a Irealului.

*

E foarte plauzibil ca imaginile Coranului să se inspire mai ales din domeniul luptei; Islamul s-a născut într-o atmosferă de luptă; sufletul în căutare de Dumnezeu trebuie să lupte. Nu Islamul a inventat lupta: lumea e un constant dezechilibru, pentru că a trăi înseamnă a lupta. Dar lupta nu este decît un aspect al lumii şi se stinge împreună cu nivelul căruia îi aparţine; drept urmare, *Coranul* întreg e pătruns de tonul unei suverane seninătăţi. Psihologic vorbind, combativitatea musulmanului este contrabalansată de fatalismul său; în viaţa spirituală, „războiul sfînt" al spiritului împotriva sufletului seducător (*en-nafs el-' ammārah*) este depăşit şi transfigurat prin pacea în Dumnezeu, prin conştiinţa Absolutului; e ca şi cum, în ultimă analiză, nu noi înşine am fi cei care luptă, postură amintind de simbioza „luptă-cunoaştere" din *Bhagavadgītā* şi de anumite aspecte ale artei cavalereşti din Budismul *Zen*. A practica Islamul, la orice nivel al său, în-

seamnă odihnă în plin efort; Islamul este calea echilibrului, a luminii odihnind asupra echilibrului.

Echilibrul este legătura dintre dezechilibru şi unire, aşa cum unirea este legătura dintre echilibru şi unitate, cea din urmă constituind dimensiunea „verticală". Dezechilibru şi echilibru, lipsă de ritm şi ritm, separare şi unire, diviziune şi unitate: acestea sînt marile teme ale *Coranului* şi ale Islamului. Totul, în fiinţă şi în devenire, este privit în funcţie de Unitate şi de gradaţiile ei sau în funcţie de misterul negaţiei sale.

La creştin, ceea ce e necesar pentru a ajunge la Dumnezeu e „să renunţe cu adevărat la el însuşi", cum a spus sfîntul Ioan al Crucii; de aceea, el va fi uimit să afle că pentru musulman cheia mîntuirii stă în credinţa că Dumnezeu este Unul; ceea ce nu poate şti dintru început este că totul depinde de calitatea — de „sinceritatea" (*ikhlāṣ*) — acestei credinţe; puritatea credinţei şi integralitatea ei sînt mîntuitoare, iar această integralitate implică evident abandonul de sine, oricare i-ar putea fi expresiile.

În ce priveşte negarea de către Coran — extrinsecă şi condiţionată — a Treimii creştine, trebuie să ţinem seama de următoarele nuanţe: Treimea poate fi considerată conform unei perspective „verticale" şi a două perspective „orizontale", una supremă, cealaltă non-supremă: perspectiva „verticală" (Supra-Fiinţă, Fiinţă, Existenţă) vizează ipostazele „descendente" ale Unităţii sau Absolutului, ori ale Esenţei dacă vrem, deci grade ale Realităţii; perspectiva „orizontală" supremă corespunde triadei vedantine *Sat* (realitate supraontologică) *Sit* (Conştiinţă absolută) *Ānānda* (Beatitudine infinită) şi concepe Treimea ca ascunsă în Unitate[1]; perspectiva orizontală non-supremă situează, dimpotrivă, Unitatea ca pe o esenţă

1. Absolutul nu este absolut în măsura în care conţine aspecte, ci în măsura în care le transcende; ca Treime, el nu este deci absolut.

ascunsă în Treimea, de nivel ontologic în acest caz, care reprezintă cele trei aspecte sau moduri fundamentale ale Fiinţei pure; de aici apare ternarul Fiinţă–Înţelepciune–Voinţă (Tatăl–Fiul–Sfîntul Duh). Conceptul unei Treimi ca „desfăşurare" (*tajallī*) a Unităţii sau a Absolutului nu se opune nicidecum doctrinei unitare a Islamului; ceea ce i se poate opune este doar atribuirea caracterului de absolut la nivelul strict al Treimii, şi chiar numai al Treimii ontologice, aşa cum e ea concepută de exoterism. Acest ultim punct de vedere nu atinge, riguros vorbind, Absolutul pentru că acordă caracter de absolut unui nivel relativ şi pentru că ignoră *māyā*, ca şi gradele de realitate sau de iluzie; el nu concepe identitatea metafizică — însă nu „panteistă"[1] — dintre manifestare şi Principiu, nici, cu atît mai mult, consecinţa implicată de această identitate în planul intelectului şi al cunoaşterii eliberatoare.

Se impune aici o remarcă referitoare la „necredincioşi" (*kāfirūn*), la cei care, după *Coran*, nu aparţin, ca iudeii şi creştinii, categoriei „oamenilor cărţii" (*ahi el-Kitāb*): dacă religia „necredincioşilor" este falsă — sau dacă ei sînt necredincioşi pentru că religia lor este falsă — de ce au declarat atunci unii sufiţi că Dumnezeu poate fi prezent nu numai în biserici şi sinagogi, ci chiar şi în templele idolatrilor? Deoarece în cazurile „clasice", „tradiţionale" de păginism, pierderea adevărului plenar, cît şi a eficacităţii lui mîntuitoare rezultă esenţialmente dintr-o profundă modificare a mentalităţii celor ce se închină la idoli, iar nu din eventuala falsitate a simbolurilor; în toate religiile care înconjurau pe fiecare din cele trei monoteisme semite, ca şi în cazul „fetişismelor[2]", vii încă în epoca noastră, o mentalitate

1. Deoarece nu are nicidecum semnificaţie „materială" şi nici măcar „substanţială", în sensul cosmologic al termenului.

2. Termenul are aici rolul unui semn convenţional pentru desemnarea tradiţiilor decăzute; nu intenţionăm să ne pronun-

inițial contemplativă și, în consecință, sensibilă la transparența metafizică a formelor, a sfîrșit prin a deveni pasională, profană[1] și propriu-zis superstițioasă[2]. Simbolul care, la origine, lăsa să transpară realitatea simbolizată — fiind, riguros vorbind, unul din aspectele ei, de altfel, a devenit, de fapt, o imagine opacă și nemaiînțeleasă — un idol — iar această decadență a mentalității generale nu a putut să nu acționeze la rîndu-i asupra tradiției înseși, slăbind-o și falsificînd-o în diverse chipuri; majoritatea vechilor păgînisme se caracterizează prin beția puterii și senzualitate. Există desigur un păgînism personal care poate fi întîlnit chiar în cadrul religiilor obiectiv vii tot așa cum, invers, adevărul și evlavia se pot afirma într-o religie obiectiv decăzută, ceea ce presupune totuși integritatea simbolismului ei; dar ar fi cu totul abuziv să credem că una din marile religii mondiale actuale ar putea deveni la rîndu-i păgînă — ele nu mai au timp pentru o asemenea transformare; rațiunea lor suficientă este, într-un anume sens, de a dura pînă la sfîrșitul lumii. E motivul pentru care sînt în mod formal garantate de către fondatorii lor, ceea ce nu e cazul marilor religii păgîne dispărute, care nu au întemeietori umani și unde perenitatea era condiționată; perspectivele primordiale sînt „spațiale" iar nu „temporale"; printre marile tradiții de tip primordial, numai Hinduismul a avut posibilitatea să reîntinerească de-a lungul

---

ță̆m, folosindu-l, asupra vreuneia din tradițiile africane sau melaneziene.

1. *Kāfir* este, conform *Coranului*, acela care se caracterizează prin preferința bunurilor din această lume și neatenția (*ghaflah*) la bunurile celei de dincolo.

2. După Evanghelie, păgînii își închipuie că vor fi ascultați fiindcă se roagă cu vorbe multe (Matei 6, 7). „Superstiția" înseamnă în fond iluzia de a lua mijloacele drept scop sau de a adora formele pentru ele însele, iar nu pentru conținutul lor transcendent.

timpului graţie *avatāra*-lor sale.[1] Oricum, nu intenţionăm să intrăm aici în detalii, ci doar să facem înţeles motivul pentru care, din punctul de vedere al unor sufiţi nu Apolo este fals, ci modul de a-l privi[2].

Să revenim însă la „oamenii Cărţii". *Coranul* conţine elemente polemice referitoare la Creştinism, şi cu atît mai mult la Iudaism, pentru că Islamul a apărut în urma acestor religii; ceea ce înseamnă că este obligat — şi există întotdeauna un punct de vedere care i-o permite — să se prezinte drept o ameliorare a ceea ce l-a precedat; *Coranul* enunţă, cu alte cuvinte, o perspectivă care face posibilă „depăşirea" anumitor aspecte formale ale celor două monoteisme mai vechi. Observăm ceva analog nu numai în poziţia Creştinismului faţă de Iudaism — unde o asemenea diferenţă este evidentă ţinînd seama de ideea mesianică, pe de o parte, şi de statutul Creştinismului ca fiind, într-un fel, ezoterismul „bhaktic" al Iudaismului, pe de altă parte —, dar şi în atitudinea Budismului faţă de Brahmanism; şi aici posterioritatea temporală coincide cu o perspectivă, nu în mod intrinsec, ci simbolic superioară, atitudine de care tradiţia aparent depăşită nu are, evident, a ţine seama dat fiind că fiecare perspectivă este un univers în sine — deci un centru şi o măsură — şi include, în felul său, orice puncte de ve-

---

1. Nimic nu împiedică, de altfel, ca alte ramuri ale tradiţiei primordiale — de filiaţie „hiperboreeană" sau „atlantă" — să fi putut supravieţui în marginea istoriei dar, în acest caz, nu poate fi vorba de mari tradiţii citadine. Lăsînd la o parte acest aspect, atunci cînd se vorbeşte de păgînism — adoptăm termenul în mod convenţional, fără a ţine seama nici de etimologie, nici de izul dezagreabil pe care-l are mai ales din cauza abuzurilor — e necesară întotdeauna o rezervă în ceea ce priveşte ezoterismul sapienţial, inaccesibil majorităţii practicanţilor şi incapabil, deci, să acţioneze asupră-le.

2. Şi deci de a-l reprezenta, aşa cum o demonstrează arta „clasică".

dere valabile. Prin logica lucrurilor, tradiția posterioară este „condamnată" la o atitudine simbolică de superioritate[1], în caz contrar fiind amenințată, am putea spune, cu inexistența; dar există și în anterioritate un simbolism pozitiv: sub acest aspect, tradiția nouă — și finală din punct de vedere propriu — trebuie să întrupeze „ceea ce era înainte" sau „ceea ce a fost dintotdeauna"; noutatea — sau gloria sa — o constituie deci absoluta ei „anterioritate".

*

Intelectul pur este „*Coranul* imanent"; *Coranul* increat — *Logos*-ul — este Intelectul divin; acesta din urmă se cristalizează sub forma *Coranului* terestru și răspunde în mod „obiectiv" unei alte revelații — imanentă și „subiectivă" —, cea a intelectului uman.[2] În limbaj creștin s-ar putea spune că Hristos este, într-un fel, „obiectivarea" intelectului, iar aceasta este la rîndul lui revelația „subiectivă" și permanentă a lui Hristos. Există deci doi poli pentru manifestarea divinei Înțelepciuni: mai întîi, Revelația „mai presus de noi" și apoi intelectul „din noi înșine"; revelația furnizează simbolurile, iar intelectul le descifrează și își „amintește" conținuturile lor; redevine astfel „conștient" de propria sa substanță. Revelația se desfășoară și intelectul se concentrează; coborîrea concordă cu ascensiunea.

---

1. Atitudine în mod necesar legitimă, dintr-o anumită latură și la un anume nivel; în monoteism, ea se explică prin faptul că religiile izraelită, creștină și islamică corespund respectiv căilor de „acțiune", „iubire" și „cunoaștere", în măsura în care statutul lor exoteric și neprejudicierea conținutului lor profund le-o permit.

2. Subiectivă pentru că e situată, empiric, în noi înșine. Termenul „subiectiv" aplicat intelectului este la fel de impropriu ca și epitetul „uman"; în ambele cazuri, este vorba doar de a defini „calea de acces".

Există însă o altă *haqīqah* pe care am dori s-o atingem aici, şi anume: Prezenţa divină are în ordine sensibilă două simboluri, două vehicule — sau două „manifestări" naturale — de primă importanţă: inima în noi, care ne este centru, şi aerul dimprejurul nostru, pe care îl respirăm. Aerul este manifestarea eterului — cel ce ţese formele — şi în acelaşi timp vehicul al luminii, care face şi ea însăşi vizibil elementul eteric[1]. Cînd respirăm, aerul pătrunde în noi, introducînd — simbolic vorbind — eterul creator împreună cu lumina înlăuntrul nostru: respirăm astfel Prezenţa universală a lui Dumnezeu. Există de asemenea o legătură între lumină şi răcoare, ambele senzaţii fiind eliberatoare; ceea ce în exterior este lumină corespunde cu ceea ce în interior este răcoare. Respirăm aerul purtător de lumină şi răcoare şi respiraţia noastră este rugăciune, ca şi bătaia inimii; luminozitatea se referă la Intelect, răcoarea la Fiinţa pură.[2]

Lumea este o ţesătură ale cărei fire sînt alcătuite din eter; sîntem întreţesuţi în ea împreună cu celelalte creaturi. Toate lucrurile sensibile ies din eterul care conţine totul; orice lucru e eter cristalizat. Lumea este un imens covor; posedăm lumea întreagă în fiecare răsuflare pentru că respirăm eterul, din care e făcut[3] totul, şi pentru că „sîntem" noi înşine eter. Aşa cum lumea este un nesfîrşit covor în care

---

1. Grecii nu au vorbit despre eter fiindcă socoteau, fără îndoială, că el e ca şi ascuns în aer, şi acesta invizibil. În ebraică, cuvîntul *avir* desemnează totodată aerul şi eterul; cuvîntul *aor*, „lumină", are aceeaşi rădăcină.

2. Islamul afirmă că la sfîrşitul timpurilor lumina se va separa de căldură şi că cea din urmă va constitui infernul, pe cînd cea dintîi va fi Paradisul; lumina celestă este răcoroasă, iar căldura infernală, obscură.

3. E un mod simbolic de a vorbi pentru că eterul, fiind desăvîrşită plenitudine, e imobil şi, ca atare, nu poate fi conceput în mişcare.

totul se repetă după ritmul unei schimbări necontenite sau în care totul rămîne asemenea în cadrul legii de diferențiere, tot astfel *Coranul* — și împreună cu el întregul Islam — este un covor sau o țesătură în care centrul se repetă pretutindeni cu infinite variații și în care diversitatea nu face decît să dezvolte unitatea; „Eterul" universal — elementul fizic nu este decît un reflex îndepărtat și greoi al acestuia — nu este altceva decît Cuvîntul divin care pretutindeni e „ființă" și „conștiință", care pretutindeni e „creator" și „eliberator" sau „revelator" și „iluminant".

Natura care ne înconjură — soare, lună, stele, zi și noapte, anotimpuri, ape, munți, păduri, flori —, această natură este un soi de Revelație; or, aceste trei lucruri: natură, lumină și respirație sînt profund legate. Respirația trebuie să se însoțească de amintirea lui Dumnezeu; trebuie să respirăm cu veneratie, să respirăm cu inima, am putea spune. La început, Duhul lui Dumnezeu — Suflul divin — era „pe deasupra apelor", iar Dumnezeu a creat sufletul „suflînd în fața lui suflare de viață" (Facerea 1, 2 și 2, 7); omul, „născut din Duh", este asemenea vîntului căruia îi „auzi glasul dar nu știi de unde vine, nici încotro se duce" (Ioan 3, 8).

În *Coran*, Islamul e definit, în mod semnificativ, ca „lărgire (*inshirāh*) a pieptului"; se spune, de pildă, că Dumnezeu „ne lărgește piepturile pentru Islam"; raportul dintre perspectiva islamică și sensul inițiatic al respirației și al inimii constituie o cheie de primă importanță pentru înțelegerea arcanului sufist. Pe aceeași cale, și prin forța lucrurilor, ne deschidem și către gnoza universală.

„Amintirea lui Dumnezeu" se aseamănă respirației profunde în singurătatea unui munte înalt; aerul zorilor, încărcat de puritatea zăpezilor veșnice, dilată pieptul; acesta devine spațiu, cerul coboară în inimă.

Dar imaginea aceasta comportă un simbolism şi mai diferenţiat, acela al „respiraţiei universale": expiraţia se referă la manifestarea cosmică sau la faza creatoare şi inspiraţia la reintegrare, la faza mîntuitoare, la reîntoarcerea la Dumnezeu.

*

Unul dintre motivele pentru care occidentalilor le este greu să aprecieze *Coranul* şi pentru care s-au întrebat chiar adeseori dacă el poate conţine sau nu premisele unei vieţi spirituale[1] ar fi că ei caută, într-un text, un sens integral exprimat şi imediat inteligibil, în timp ce semiţii — şi orientalii în genere — sînt atraşi de simbolismul verbal şi citesc „în profunzime": fraza revelată este o înşiruire de simboluri a căror strălucire ţîşneşte pe măsură ce cititorul pătrunde geometria spirituală a cuvintelor — puncte de reper în vederea unei inepuizabile doctrine; sensul implicit constituie esenţialul, obscurităţile sensului literal fiind văluri care marchează măreţia conţinutului.[2] Dar chiar fără a ţine seama de structura sibilină a unui mare număr de aforisme sfinte, vom spune că orientalul extrage mult sens din puţine cuvinte. Cînd, de pildă, *Coranul* aminteşte că „lumea de dincolo vă este mai preţioasă decît cea de aici" sau că „viaţa pămîntească este doar un joc" sau cînd afirmă: „Aveţi în copiii şi femeile voastre nişte duşmani" (LXIV, 14) şi: „Spune: *Allāh*! apoi lasă-i la zadarnicele lor jocuri" (VI, 91) — sau cînd,

1. Louis Massignon a răspuns în mod afirmativ.

2. Acesta este de altfel modul în care Evul Mediu a citit — pe urmele Antichităţii — *Biblia*. Negarea hermeneuticii, stîlp al intelectualităţii tradiţionale şi integrale, sfîrşeşte în mod fatal în „critică" — şi în distrugerea — Textelor sacre; ce mai rămîne de pildă din „Cîntarea Cîntărilor" de îndată ce nu mai este admis decît sensul literal?

în sfîrșit, făgăduiește Paradisul „celui ce s-a temut de așezarea Domnului său și a izgonit din sufletul lui dorința" — cînd *Coranul* vorbește astfel, musulmanul[1] desprinde din el o întreagă doctrină ascetică și mistică, la fel de pătrunzătoare și completă ca orice altă spiritualitate demnă de acest nume.

Omul singur are darul cuvîntului pentru că el singur, dintre toate creaturile terestre, este „făcut după chipul lui Dumnezeu" în mod direct și total; în virtutea acestei asemănări — cînd ea este pusă în valoare cu mijloace potrivite — și cum omul este mîntuit, adică în virtutea inteligenței obiective[2], a voinței libere și a cuvîntului adevărat, articulat sau nu, vom înțelege fără greutate rolul capital pe care îl joacă în viața musulmanului aceste cuvinte prin excelență care sînt versetele *Coranului*; nu doar aforisme comunicînd gînduri ci, într-un anume fel, ființe, puteri, talismane; sufletul *muslim*-ului este ca țesut din formule sacre; în ele lucrează și se odihnește, în ele trăiește și moare.

Am văzut la începutul acestei cărți că intenția formulei *Lā ilaha illā 'Llāh* devine limpede dacă prin termenul *ilah* — care are sensul literal de „divinitate" — se înțelege realitatea, al cărei grad sau a cărei natură rămîne să fie determinate. Prima propoziție a frazei, care e de formă negativă („Nu este divinitate...") privește lumea, pe care o reduce la neant suprimîndu-i orice caracter pozitiv; cea de a doua

---

1. Spunem „musulmanul", iar nu „fiece musulman".

2. Obiectivitate care a permis lui Adam să „numească" toate lucrurile și creaturile sau, în alți termeni, care permite omului să cunoască obiectele, plantele și animalele, pe cînd ele nu îl cunosc; dar conținutul prin excelență al acestei inteligențe este Absolutul; cel ce poate mult, poate și puțin; omul îl poate cunoaște pe Dumnezeu, de aceea poate cunoaște și lumea. Inteligența umană constituie, în felul său, o „dovadă a lui Dumnezeu".

propoziţie, care este afirmativă („...în afara Divinităţii, *Allāh*), se referă la Realitatea absolută sau la Fiinţă. Cuvîntul „divinitate" (*ilah*) ar putea fi înlocuit cu orice alt cuvînt conţinînd o idee pozitivă; acest cuvînt ar rămîne nedefinit în prima propoziţie a formulei, însă ar deveni, în cea de a doua propoziţie, absolut şi exclusiv definit ca Principiu[1], cum e cazul numelui *Allāh*, „Divinitatea" în raport cu cuvîntul *ilah*, „divinitate".[2] În *Shahādah* se afirmă întîi discernămîntul metafizic dintre ireal şi Real, apoi virtutea combativă; această formulă este simultan sabia cunoaşterii şi sabia sufletului, marcînd totodată şi pacificarea prin Adevăr, seninătatea în Dumnezeu.

O altă propoziţie fundamentală a Islamului — cea mai importantă, fără îndoială, după dubla Mărturisire de credinţă — este formula de consacrare, *Basmalah*: „În numele lui Dumnezeu, cel nesfîrşit de Bun[3], cel pururea Milostiv" (*Bismi' Llahi' Rrahmāni 'Rrahīm*)[4]. Este formula Revelaţiei, plasată înaintea fiecărei sure a *Coranului*, cu excepţia uneia singure, considerată urmare a celei precedente: această formulă de binecuvîntare este primul cuvînt al Cărţii revelate pentru că prin ea începe sura „care deschi-

---

1. Una din lucrările *Sheikh*-ului El-Allaoui conţine o întreagă invocaţie inspirată de *Shahādah; Lā quddūsa* (sfînt) *illā 'Llāh; lā 'alīma* (înţelept) *illā 'Llāh*, şi aşa mai departe cu toate atributele divine.

2. Am văzut că prima Mărturisire de credinţă e însoţită imediat de a doua — cea a Profetului —, pe care o conţine implicit şi o exteriorizează ca printr-o polarizare.

3. Dăm aici semnificaţia fundamentală a acestui Nume. Nu avem nimic de obiectat împotriva traducerii Numelui de *Rahmān* prin „Îndurător" deoarece îndurarea este esenţa milostivirii.

4. De unde cuvîntul *basmalah*, acţiunea de a spune: *Bismi' Llahi...* Ortografia arabă este: *Bismi Allahi al-Rahīm*.

de" (*Sūrat el-Fātihah*), sura de introducere. Se spune că *Fātihah* conține în esență întreg *Coranul* și că formula *Basmalah* conține, la rîndu-i, întreaga *Fātihah*; formula *Basmalah* este conținută și ea în litera *bā* iar aceasta în punctul său diacritic[1]. *Basmalah* constituie un fel de complement la *Shahādah*: aceasta reprezintă un „urcuș" intelectual, aceea o „coborîre" ontologică. În termeni hinduși, o vom califica pe prima drept „shivaită", iar pe a doua drept „vishnuită". Îngăduindu-ne să reluăm aici două formule vedantine de primă importanță, vom spune că în *Shahādah* lumea e distrusă pentru că „lumea este falsă, *Brahma* este adevărat", în timp ce în *Basmalah*, dimpotrivă, lumea e binecuvîntată sau sfințită pentru că „orice lucru este *Atmā*". Însă *Basmalah* este deja conținută în *Shahādah*, anume în cuvîntul *illa* (contracție de la *in lā*, „dacă nu"; *in lā* reprezintă „istmul" (*barzakh*) dintre propozițiile, negativă și pozitivă, ale formulei: prima jumătate a cuvîntului *illa* este pozitivă (*in*, „dacă"), cea de a doua negativă (*lā*, „nu", „nici o"). Altfel spus, în *Shahādah* sînt juxtapuse negația *lā ilaha* [„nu (este) divinitate"] și Numele *Allāh* („Divinitatea"); confruntarea lor este legată printr-un cuvînt în care prima jumătate, fiind pozitivă, se referă indirect la *Allāh* și a doua jumătate, fiind negativă, se referă indirect la „irealitate". În centrul Mărturisirii (*Shahādah*) stă așadar o imagine inversată a raportului pe care îl exprimă ea,

1. Litera *bā*, a doua din alfabetul arab – prima fiind *alif*, simplă trăsătură verticală cu caracter axial – are forma unei trăsături orizontale ușor curbate, asemănătoare unei cupe, și comportă un punct *subscriptum*. Alī, ginerele Profetului, iar, mai tîrziu, unul dintre sufiți, Esh-Shiblī, s-au asemuit acestui punct de sub *bā* pentru a exprima starea de „Identitate supremă" pe care o atinseseră. Punctul diacritic corespunde primei picături de Cerneală divină (*Midād*) căzută din Calam; e Spiritul divin, *Er-Rūh*, sau prototipul lumii.

iar această inversiune constituie adevărul conform căruia lumea are, la nivelul său de existenţă, o realitate proprie deoarece nimic nu poate fi separat de Cauza divină.

Din această inimă misterioasă a primei *Shahādah* apare a doua *Shahādah*, asemeni Evei ivită din coasta lui Adam; Adevărul divin, după ce a spus „nu" lumii care voia să fie Dumnezeu, îi spune „da" în chiar cadrul acestui „nu", pentru că lumea în ea însăşi nu poate fi separată de Dumnezeu; *Allāh* nu poate să nu fie prezent în lume, într-un anume fel, sau conform unor anume principii rezultînd din natura sa precum şi din cea a lumii.

Se mai poate spune, dintr-un punct de vedere oarecum diferit, că *Basmalah* este raza divină şi revelatoare care aduce în lume adevărul dublei *Shahādah*[1]: *Basmalah* e raza „descendentă" iar *Shahādah* e conţinutul ei, imaginea orizontală care reflectă în lume Adevărul lui Dumnezeu; în cea de a doua *Shahādah (Muhammadun Rasūlu 'Llāh)* această rază verticală se reflectă pe sine însăşi, proiecţia Mesajului devine parte a Mesajului. *Basmalah* binecuvîntează orice lucru şi în mod special funcţiile vitale însoţite de plăcerile lor, inerente şi legitime. Prin această binecuvîntare, în desfăşurarea simţurilor intră ceva din Beatitudinea divină; e ca şi cum Dumnezeu ar intra în această desfătare, ar participa la bucuria ei sau ca şi cum omul ar pătrunde puţin, dar în mod legitim, în Beatitudinea divină. La fel ca *Basmalah*, a doua *Shahādah* „neutralizează" negaţia enunţată de prima *Shahādah*, aceasta purtînd deja în sine „dimensiunea compensatoare"

---

1. Tot aşa cum Hristos este Cuvîntul adus în lume prin Sfîntul Duh. În acest caz, *Shahādah* este mesajul manifestat; dimpotrivă, cînd spuneam că formula *Basmalah* este conţinută în prima *Shahādah* — aşa cum a doua *Shahādah* este conţinută în cuvîntul *illā* — ne refeream la *Shahādah in divinis*, privită ca Adevăr non-manifestat.

sau „corectivul" negaţiei: e vorba, simbolic vorbind, de cuvîntul *illā*, din care ţişneşte *Muhammadun Rasūlu 'Llāh*.

Am putea aborda chestiunea şi dintr-un al treilea unghi, puţin diferit: binecuvîntarea „În numele lui Dumnezeu, cel nesfîrşit Milostiv, Milostivul pururea activ" presupune un lucru, în raport cu care trebuie să se realizeze ideea de Unitate — enunţată de *Shahādah*; e un raport indicat chiar de *Basmalah*: prin puterea sa de Cuvînt divin, ea creează ceva ce trebuie să fie apoi reintegrat în Increat. Numele *Rahmān* şi *Rahīm*, ambele derivînd din *Rahma*, „Milă", semnifică, primul — Mila intrinsecă, iar al doilea — Mila extrinsecă a lui Dumnezeu; primul arată deci o calitate infinită iar al doilea o manifestare nelimitată a acestei calităţi. Ceea ce s-ar putea traduce „Creator prin iubire" şi, respectiv, „Mîntuitor prin Milă" sau s-ar putea comenta, inspirîndu-ne dintr-un *hadīth*, astfel: *Er-Rahmān* este Creatorul lumii pentru că a furnizat *a priori*, şi o dată pentru totdeauna, elementele bunăstării din lumea aceasta, iar *Er-Rahīm* este Mîntuitorul oamenilor pentru că le conferă beatitudinea celeilalte lumi sau pentru că dăruieşte, în această lume, germenii beatitudinii şi binefacerile ei.

În Numele *Rahmān* şi *Rahīm* stau faţă în faţă Mila divină şi incapacitatea umană: conştiinţa incapacităţii noastre unită cu încrederea în Dumnezeu alcătuiesc receptaculul moral al Milei. Numele *Rahmān* este ca cerul luminos, iar Numele *Rahīm* ca raza caldă coborînd din cer pentru a da viaţă omului.

Numele *Allāh* conţine aspecte de Transcendenţă teribilă şi de Totalitate învăluitoare, integratoare; dacă nu ar exista decît aspectul Transcendenţei, ar fi dificil sau chiar imposibil ca acest Nume să fie contemplat. Dintr-un alt punct de vedere însă, s-ar putea spune că Numele *Allāh* emană, simultan, se-

ninătatea, măreţia şi misterul: prima calitate se referă la indiferenţierea Substanţei, cea de a doua la altitudinea Principiului, iar cea de a treia la Sine-le divin, secret şi fulgurant totodată. În grafia arabă a Numelui *Allāh* distingem o linie orizontală — mişcarea însăşi a scrierii —, apoi două drepte verticale (*alīf* şi *lam*) şi, în sfîrşit, o linie mai mult sau mai puţin circulară pe care o putem reduce simbolic la cerc; e ca şi cum cele trei elemente ar indica trei „dimensiuni": seninătatea, „orizontală" şi nediferenţiată asemenea deşertului sau unei întinderi de zăpadă[1]; măreţia, „verticală" şi imuabilă asemenea unui munte[2]; şi misterul care se desfăşoară în „profunzime" şi se referă la Sine-le divin şi la gnoză. Misterul Sine-lui îl implică pe cel al identităţii pentru că natura divină, totalitate şi transcendenţă totodată, înglobează toate aspectele divine posibile, inclusiv lumea cu nenumăratele refracţii individualizate ale Sinelui.

*

Formula *Fātihah*, „Cea care deschide" (*Coranul*) are, după cum spuneam, o importanţă capitală: ea constituie rugăciunea unanimă a Islamului. Este compusă din şapte propoziţii sau versete: „1. Laudă lui Dumnezeu, Stăpînul lumilor; 2. Cel nesfîrşit de Bun, cel pururea Milostiv; 3. Împăratul judecăţii de apoi; 4. Pe tine te mărim şi la Tine căutăm scăpare; 5. Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă; 6. Calea ce-

1. Versetul, deja citat: „Spune: *Allāh*! şi lasă-i apoi la zadarnicele lor cuvinte" (VI, 91) exprimă această dimensiune; la fel şi acesta: „Nu amintirea lui *Allāh* este odihna, în deplină siguranţă, a inimilor?" (XIII, 28).

2. „*Allāh*! nu este divinitate în afară de El, cel Viu (*El-Hayy*), Cel Subzistent prin sine însuşi (*El-Qayyūm*)" (II, 256 şi III, 1).

lor peste care este Harul Tău; 7. Nu a celor peste care e Mînia ta, nici a celor ce rătăcesc."

„Laudă lui Dumnezeu, Stăpînul lumilor": punctul de plecare al invocației este starea de jubilație existențială; a exista înseamnă bucurie pentru că a respira, a mînca, a trăi, a vedea frumusețea, a împlini o operă, toate acestea sînt bucurie; și e important să știm că orice perfecțiune și orice satisfacție, orice calitate externă sau internă nu sînt decît efectele unei cauze transcendente și unice și că această cauză, singura existentă, produce și determină nenumărate lumi ale perfecțiunii.

„Cel nesfîrșit de Bun, cel pururea Milostiv": cel Bun înseamnă că Dumnezeu ne-a dăruit dinainte existența, cu toate calitățile și condițiile pe care le implică; iar pentru că existăm, fiind totodată dotați cu inteligență, nu trebuie nici să uităm aceste daruri, nici să ni le atribuim nouă înșine; nu ne-am autocreat, n-am inventat nici ochiul, nici lumina. Cel Milostiv: Dumnezeu ne dă pîinea noastră cea de toate zilele și nu numai pe aceasta; ne dă viață veșnică și participare la Unitate, la ceea ce constituie adevărata noastră natură.

„Împăratul Judecății de apoi"; Dumnezeu este nu numai Stăpînul lumilor, ci și al sfîrșitului lor; el le desfășoară și el le distruge. Noi, care ne aflăm înăuntrul existenței, nu putem ignora că orice existență înaintează către sfîrșitul ei, că microcosmosurile, ca și macrocosmosurile sfîrșesc într-un soi de neant divin. A ști că relativul derivă din Absolut și că depinde de el înseamnă să știi că relativul nu este Absolut și că dispare în fața lui.[1]

„Pe Tine te mărim și la Tine căutăm scăpare": mărirea înseamnă recunoașterea lui Dumnezeu în

1. Vom remarca simbolismul temporal al „Judecății de apoi", opus simbolismului spațial al „Stăpînului lumilor".

afara şi deasupra noastră — înseamnă supunere faţă de Dumnezeu cel nesfîrşit de îndepărtat —, în timp ce scăparea este întoarcere către Dumnezeu în noi înşine, în adîncul cel mai adînc al inimii noastre; e încrederea într-un Dumnezeu nesfîrşit de apropiat. Dumnezeul „exterior" se aseamănă cu nesfîrşirea cerului; Dumnezeul „interior" cu intimitatea inimii.

„Călăuzeşte-ne pe calea cea dreaptă": cale ascendentă care duce către Unitatea eliberatoare; unire a voinţei, iubirii şi cunoaşterii.

„Calea celor peste care este Harul tău": calea dreaptă e cea pe care Harul ne atrage către înalt; numai prin Har putem urma această cale; însă trebuie să ne deschidem către Har şi să ne conformăm exigenţelor lui.

„Nu a celor peste care este Mînia ta, nici a celor care rătăcesc": nu a celor care se opun Harului şi se plasează, în consecinţă, în raza Dreptăţii sau a Rigorii sau a celor ce sfîşie legătura care îi uneşte cu Harul preexistent; voind să fie independenţi de Cauza lor sau voind să-şi fie cauză proprie, se prăbuşesc ca pietrele, surzi şi orbi: Cauza îi abandonează. „Nici a celor care rătăcesc": sînt aceia care, fără a se opune direct celui care este Unul, se pierd totuşi, din slăbiciune, în multiplu; nu neagă Unul şi nici nu voiesc să-i uzurpe rangul, însă rămîn ceea ce sînt, îşi urmează natura multiplă ca şi cum n-ar fi dotaţi cu inteligenţă; trăiesc, în fond, „sub" ei înşişi şi se predau puterilor cosmice, fără a se pierde totuşi dacă se supun lui Dumnezeu.[1]

---

1. Conform interpretării islamice, aceste trei categorii (Har, Mînie, rătăcire) se referă respectiv la musulmani — care urmează calea de mijloc, la iudei — care au respins pe Iisus şi la creştini — care l-au divinizat; alegerea simbolurilor este, exoteric, plauzibilă dar sensul este universal şi se referă la cele trei tendinţe fundamentale ale omului.

*

Viața musulmanului este traversată de formule așa cum bătaia traversează urzeala țesăturii. Formula *Basmalah* inaugurează, spuneam, și sfințește orice întreprindere umană; ea investește ritual actele curente ale vieții, cum sînt abluțiunile și mesele. Formula: „laudă lui Dumnezeu" (*el-hamdu lil Llāh*) din încheiere aduce calitatea lor pozitivă la Cauza unică a tuturor calităților, „sublimînd" astfel orice plăcere, pentru ca toate lucrurile să fie realizate conform harului — efect terestru al Beatitudinii divine; în acest sens, totul se îndeplinește cu titlu de simbol al Beatitudinii.[1] Formulele amintite marchează cele două faze de sacralizare și de împlinire, *coagula* și *solve; Basmalah* aduce Cauza divină — prezența lui Dumnezeu — în lucrurile tranzitorii, iar *Hamd* — lauda — le dizolvă, într-un anume fel, reducîndu-se la Cauză.

Formulele „Mărire lui Dumnezeu" (*Subhāna 'Llāh*) și „Dumnezeu este mai mare" (Allāhu akbar) sînt deseori asociate celei de laudă (*Hamd*), în conformitate cu indicația dată de un *hadīth*, și se recită împreună. Se spune: „Mărire lui Dumnezeu" pentru a infirma o erezie contrară Măreției divine; formula îl privește deci mai ales pe Dumnezeu în sine, prin separarea Lui de lucrurile create, în timp ce formula *Hamd* leagă, dimpotrivă, toate lucrurile de Dumnezeu. Formula „Dumnezeu este mai mare" — *Takbīr* — „deschide" rugăciunea canonică și marchează

1. Cf. *Bhagavadgītā*: „Tot ceea ce faci, mănînci, sacrifici, dăruiești sau înduri ca asceză, o fiu al lui Kuntī, fă-le ca ofrandă pentru mine. Astfel, te vei elibera de înlănțuirea faptelor, fie că rodul lor e bun sau rău; cu ființa dăruită unirii sfinte, liber, la mine vei veni" (IX, 27–28). După o idee curentă la musulmani, o masă neprecedată de *Basmalah* se consumă în tovărășia lui Satan; tot astfel se întîmplă în cazul oricărui act important.

schimbările de poziţie rituală; prin comparativul — luat de altfel adeseori ca superlativ — al cuvîntului „mare" (*kabīr*), ea exprimă faptul că Dumnezeu va fi întotdeauna „mai mare" sau „cel mai mare" (*akbar*) şi se constituie astfel într-o parafrază pentru *Shahādah*.[1]

O altă formulă, de importanţă cvasiorganică în viaţa musulmanului este aceasta: „Dacă Dumnezeu voieşte" (*in shā' a 'Llāh*), enunţ prin care musulmanul îşi recunoaşte dependenţa, slăbiciunea şi ignoranţa în faţa lui Dumnezeu, abdicînd în acelaşi timp de la orice pretenţie pasională; e esenţialmente o formulă a seninătăţii. Şi este totodată afirmarea că sfîrşitul tuturor lucrurilor este Dumnezeu, că el este singurul final absolut cert al existenţei noastre, că nu există viitor în afara lui.

Dacă formula „Dumnezeu voieşte" se referă la viitorul în care ne proiectăm prezentul — reprezentat de dorinţa pe care ne-o afirmă în mod activ —, formula „A fost scris" (*kāna maktūb*) se referă la prezent ca punct de întîlnire cu viitorul, reprezentat prin destinul pe care îl suportăm în mod pasiv; acelaşi sens pentru formula „Ceea ce Dumnezeu a voit (s-a întîmplat)" (*mā shā' a 'Llāh*) care situează şi ea ideea lui „Dacă Dumnezeu voieşte" (*in shā' a 'Llāh*) în trecut şi în prezent; evenimentul, sau începutul evenimentului, s-a consumat, dar desfăşurarea sa ori constatarea evenimentului trecut sau în curs de a se petrece este, pentru noi, prezentă. „Fatalismul" musulman, a cărui bună aşezare coroborează faptul că e în perfect acord cu activitatea — istoria o dovedeşte —, acest „fatalism", spuneam, decurge logic

---

1. Conform tradiţiei, toate aceste formule — recitate de un anumit număr de ori — şterg în mod miraculos păcatele, fie ele nenumărate ca picăturile mărilor. Există aici o analogie cu „indulgenţele", ataşate în catolicism anumitor formule sau rugăciuni.

din concepţia fundamentală a Islamului, conform căreia totul depinde de Dumnezeu şi se întoarce la el.

Musulmanul — mai ales cel care urmează *Sunna* pînă în cele mai mici ramificaţii[1] — trăieşte într-o ţesătură de simboluri şi participă la ţeserea lor pentru că le trăieşte, beneficiind astfel de tot atîtea moduri de a-şi aminti, fie şi indirect, de Dumnezeu şi de lumea de dincolo. Creştinului, care trăieşte din punct de vedere moral în spaţiul liber al posibilităţilor vocaţionale, în plin imprevizibil, o asemenea situaţie îi apare drept formalism superficial sau chiar drept fariseism; este însă o impresie care nu ţine deloc seama de faptul că, pentru Islam, voinţa nu „improvizează"[2], ci este determinată, sau canalizată, în vederea păcii contemplative a spiritului[3]; exteriorul nu este decît o schemă, ritmul spiritual se desfăşoară în întregime în interior. Pronunţarea de formule cu orice prilej poate să nu aibă nici o valoare şi îi pare de nimic celui care nu concepe decît eroismul moral; însă din alt punct de vedere — acela al unirii virtuale cu Dumnezeu prin „amin-

---

1. Aşa cum preconiza mai ales El-Ghazzālī. Există şi opinia contrară, anume că minimumul cerut de Lege e suficient pentru a merge în Paradis, cu condiţia unei mari purităţi a sufletului, a unei mari virtuţi sau a unei profunde cunoaşteri interioare. — Să amintim în acest sens că musulmanii împart actele în cinci categorii: 1. ceea ce e indispensabil (*fardh* sau *wājib*); 2. ceea ce e recomandat (*sunnah, mustahabb*); 3. ceea ce e indiferent (*mubāh*); 4. ceea ce e contraindicat (*makruh*) şi 5. ceea ce e interzis (*harām*).

2. Asupra acestui punct, ca şi asupra altora, divergenţa dintre cele două perspective nu este de natură absolută, diferenţele de accent rămînînd totuşi nu mai puţin reale şi profunde.

3. Atitudinea cerută este, prin urmare, aceea de *islām*, un „abandon" în favoarea unui cadru voliţional preexistent; rădăcina termenului este aceeaşi cu a cuvîntului *salām*, „pace", ceea ce indică ideea de „destindere supranaturală", idee ce conţine şi *inshirāh*, lărgirea pieptului prin credinţa islamică.

tirea" constantă a lucrurilor divine —, această manieră verbală de a introduce în viaţă „puncte de reper" spirituale este, dimpotrivă, un mijloc de purificare şi de invocare a harului pe care nu ne este permis să-l punem la îndoială. Ceea ce este posibil din punct de vedere spiritual, este legitim şi chiar necesar într-un context apropriat.

Una din doctrinele cele mai pregnante ale *Coranului* se referă la Atotputerea divină; această doctrină a integralei dependenţe a tuturor lucrurilor faţă de Dumnezeu a fost enunţată de *Coran* cu o excepţională rigoare în climat monoteist. La începutul cărţii am atins în treacăt problema predestinării, arătînd că, dacă omul e supus fatalităţii este pentru că — sau în măsura în care — nu este Dumnezeu, dar nu ca participant ontologic la Libertatea divină; a nega predestinarea, spuneam, ar însemna să pretindem că Dumnezeu nu cunoaşte „dinainte" evenimentele „viitoare", că nu este deci atotştiutor; concluzie absurdă, timpul constituind doar un mod al desfăşurării existenţiale iar succesiunea empirică a conţinuturilor sale fiind iluzorie.

Chestiunea predestinării o evocă pe cea a Atotputerii divine: dacă Dumnezeu este atotputernic, pentru ce nu poate suprima răul de care suferă creaturile? Nu putem admite că ar vrea, dar nu o poate face şi, mai ales, nu putem concepe că ar putea, însă nu voieşte s-o facă, cel puţin dacă privim lucrurile din punctul de vedere al sensibilităţii noastre umane. La aceasta trebuie răspuns: Atotputerea, fiind un lucru definit, nu poate aparţine Absolutului, în sensul metafizic riguros al termenului; este deci o calitate printre altele, ceea ce înseamnă că se leagă deja, ca şi Fiinţa căreia îi aparţine, de relativitate, fără a ieşi însă, prin aceasta, din domeniul Principiului. Într-un cuvînt, Atotputerea se referă nu la Divinitatea suprapersonală,

Esență absolută și inefabilă, ci la Dumnezeul personal, la Principiul ontologic, care creează și admite personificări în funcție de creaturi. Atotputerea, ca orice atribut de atitudine sau de acțiune, își are rațiunea suficientă în lume și se exercită asupra lumii; ea depinde de Ființă și, ca atare, nu se poate exersa dincolo de Ființă. Deoarece „creează" și „a creat", Dumnezeu este atotputernic asupra tuturor lucrurilor cuprinse în creația sa, dar nu și asupra elementelor care, în însăși natura divină, provoacă atît creația cît și legile ei interne; Dumnezeu nu guvernează nici ceea ce constituie necesitatea metafizică a lumii și a răului, nici relativitatea — a cărei primă afirmație este în calitate de Principiu ontologic —, nici consecințele de principiu ale relativității; el poate suprima un rău oarecare însă nu răul ca atare; nu l-ar suprima decît dacă ar suprima toate relele. Or a spune „lume" înseamnă să spui „relativitate", „desfășurare de relativități", „diferențiere", „prezență a răului"; lumea, nefiind Dumnezeu, trebuie să conțină imperfecțiunea, pentru că astfel s-ar resorbi în Dumnezeu și ar înceta să mai „existe" (*ex-sistere*).

Marea contradicție a omului constă în faptul că vrea multiplul însă nu și prețul lui, care este sfîșierea; el vrea relativitatea împreună cu savoarea ei de absolut și de infinit, însă nu și muchiile ei de durere; dorește întinderea, dar nu și limita, ca și cum ar putea exista fără cea de a doua, ca și cum întinderea pură ar fi întîlnită în planul lucrurilor măsurabile.[1]

Ne vom exprima poate cu mai multă precizie formulînd lucrurile în modul următor: Esența divină — Supra-Ființa — comportă în indistincția sa, ca

1. Întreaga civilizație modernă se întemeiază pe această eroare, devenită program și articol de credință.

potenţialitate inclusă în chiar infinitatea ei, un principiu de relativitate; Fiinţa, generator al lumii, este prima dintre relativităţi, toate celelalte decurgînd din ea; funcţia ei este aceea de a desfăşura, în direcţia „neantului" sau în mod „iluzoriu", infinitatea Supra-Fiinţei, care se transmută astfel în posibilităţi ontologice şi existenţiale[1]. Fiind prima relativitate, Fiinţa nu poate aboli relativitatea; dacă ar avea această posibilitate — am văzut mai sus — s-ar aboli pe sine şi ar nimici *a fortiori* creaţia; ceea ce numim „răul" nu este decît capătul extrem al limitării, deci al relativităţii; Atotputernicul nu poate aboli relativitatea, după cum nu poate împiedica pe 2 plus 2 să facă 4, pentru că şi relativitatea, şi adevărul decurg din natura Lui; ceea ce echivalează cu: „Dumnezeu nu are puterea să nu fie Dumnezeu". Relativitatea este „umbra" sau „conturul" care permite Absolutului să se afirme ca atare, întîi faţă de El însuşi, apoi într-o ţîşnire „nenumărată"[2] de diferenţieri.

Doctrina aceasta îşi găseşte expresia integrală în formula coranică: „Şi El este puternic peste toate" (*wa-Hua 'alā kulli shay' in qadīr*); ceea ce în limbaj sufist s-ar exprima aşa: ca Puternic, deci Creator, Dumnezeu este considerat în planul „atributelor" (*ṣifāt*) care nu pot, evident, să guverneze „Esenţa" sau „Quidditatea" (*Dhāt*); „Puterea" (*qadr*) se referă la „toate", la totalitatea existenţială. Dacă spunem că Atotputernicul nu are puterea să nu fie atotputernic, creator, milostiv, drept, că nu se poate împiedica să creeze şi să-şi desfăşoare atributele în

1. Primele se referă la Fiinţă şi constituie atributele divine, ca Atotputerea şi Mila, iar celelalte se referă la Existenţă, la lume, la lucruri.

2. Expresie pur simbolică pentru că în macrocosmosul total sîntem dincolo de numărul terestru.

creație, ni se va obiecta desigur că Dumnezeu a creat lumea „în deplină libertate" și că se manifestă liber în lume; dar aceasta ar însemna a confunda determinarea inițială a perfecțiunii divine prin libertatea față de fapte și conținuturi; ar fi o confuzie între perfecțiunea prin necesitate — reflex al Absolutului — și imperfecțiunea prin constrîngere — consecință a relativității. Faptul că Dumnezeu creează în deplină libertate înseamnă că nu poate suferi nici o constrîngere deoarece nimic nu este situat în afara lui iar lucrurile care apar ca exterioare lui nu-l pot afecta, între cele două niveluri de realitate fiind o incomensurabilă inegalitate; cauza metafizică a creației sau a manifestării se află în Dumnezeu, deci nu-l împiedică să fie El însuși, deci să fie liber; iar a nega situarea acestei cauze în natura divină înseamnă a confunda libertatea cu capriciul, așa cum fac adesea teologii — cel puțin implicit și în fapt — nerealizînd consecințele logice ale antropomorfismului lor sentimental și antimetafizic. Ca și „Atotputerea", „Libertatea" lui Dumnezeu nu are sens decît în raport cu domeniul relativ; nici unul din aceștI termeni, insistăm, nu se aplică Sine-lui ultim, ceea ce nu înseamnă că aspectele intrinseci de perfecțiune, pe care le cristalizează aceste atribute, se pierd prin trecerea dincolo de domeniul relativității — *quod absit* —, ci, dimpotrivă, că infinita lor plenitudine se află doar în Absolut și Inefabil.[1]

---

1. Mazdeismul a formulat problema Atotputerii și a răului într-o manieră care evită aparenta contradicție din interiorul Principiului divin, opunîndu-i lui *Ahuramazda* (sau *Ormuzd*), zeu suprem și infinit bun, pe *Auromainyu* (sau *Ahriman*), principiu al răului, dar limitîndu-se astfel la un dualism nesatisfăcător din punct de vedere metafizic, cu toate că este plauzibil la un anume nivel de realitate. Budismul evită cele două dificultăți — contradicția din interiorul lui Dumnezeu și dualismul funciar —, fiind însă obligat să sacrifice aspectul personal al Divinității, cel puțin

*

Problema pedepsei divine este adeseori pusă în legătură cu problema Atotputerii ca şi cu cea a Înţelepciunii şi a Bunătăţii şi sînt avansate argumente de genul: ce interes ar putea avea un Dumnezeu infinit de înţelept şi de bun să ţină registrul păcatelor noastre, al manifestărilor mizeriei noastre? A pune o asemenea întrebare înseamnă a neglija datele capitale ale problemei, a face din Dreptatea imanentă şi din Legea echilibrului nişte simple contingenţe psihologice, pe de o parte, iar pe de altă parte — fiindcă păcatul este minimizat —, a acorda mediocrităţii umane statutul de măsură a Universului. În primul rînd, a spune că Dumnezeu „pedepseşte" nu este decît o modalitate de expresie pentru un anumit raport de cauzalitate; nimeni nu s-ar gîndi să acuze natura de meschinărie pe motiv că raportul de la cauză la efect se desfăşoară după logica lucrurilor: nu o putem blama fiindcă seminţele de urzici nu produc azalee sau pentru că impulsul dat unui balansoar provoacă o mişcare de pendul şi nu una de ascensiune. Înţelegem motivaţia sancţiunilor de dincolo de mormînt îndată ce avem conştiinţa imperfecţiunii umane care constituie un dezechilibru, atrăgînd fatalmente şocul compensator.[1] Dacă existenţa creaturilor este realmente o dovadă a lui Dumnezeu — pentru cei care văd dincolo de aparenţe — fiindcă manifestarea nu se poate concepe decît în funcţie de Principiu, la fel cum acci-

---

în doctrina sa generală, ceea ce îl face inasimilabil pentru majoritatea perspectivelor semito-occidentale.

1. E una din semnificaţiile cuvîntului lui Hristos: „toţi cei ce scot sabia, de sabie vor pieri" (Matei 26, 52) şi, de asemenea, dintr-un punct de vedere oarecum diferit, a cuvintelor: „orice casă care se dezbină în sine nu va dăinui" (Matei, 12, 25). Ultimul aforism se aplică în mod special omului necredincios faţă de natura sa „făcută după chipul lui Dumnezeu".

dentele nu au sens decît în raport cu o substanţă, o remarcă analoagă se aplică dezechilibrelor: ele presupun un echilibru pe care l-au rupt şi antrenează o reacţie concordantă, fie pozitivă, fie negativă.

A fi convins că omul stă „bine", că are dreptul de a cere doar să fie „lăsat în pace", a crede că frămîntările morale şi spaimele eshatologice nu-i sînt de nici un folos înseamnă să nu vezi că limitările, într-un anume sens definitorii pentru om, au ceva funciarmente „anormal"; chiar şi numai faptul că nu vedem ce se petrece în spatele nostru şi că ignorăm ce ne va aduce ziua de mîine dovedeşte că sîntem puţin lucru, sub un anume aspect, că sîntem „accidente" ale unei „substanţe" ce ne depăşeşte; dar dovedeşte în acelaşi timp că nu sîntem corpul nostru şi nu sîntem din această lume; nici lumea aceasta, nici corpul nostru nu sînt ceea ce sîntem. Putem deschide cu această ocazie o paranteză: oamenii au fost în stare să se mulţumească timp de milenii cu simbolismul moral al recompensei şi al pedepsei nu pentru că erau stupizi — în acest caz stupiditatea lor este nesfîrşită şi incurabilă —, ci pentru că aveau încă simţul echilibrului şi al dezechilibrului, pentru că aveau încă simţul înnăscut al valorilor reale, fie că este vorba de lume sau de suflet. Aveau în mod, am putea spune, experimental — fiind contemplativi — certitudinea normelor divine, pe de o parte, şi pe cea a imperfecţiunilor umane, pe de alta; un simbol era suficient pentru a le reaminti acel ceva pe care, în mod natural, îl presimţeau. Omul pervertit din punct de vedere spiritual şi-a uitat, dimpotrivă, măreţia iniţială şi riscurile pe care le comportă ea; nedorind să se ocupe de fundamentele existenţei sale, crede că realitatea este incapabilă să i le reamintească; cea mai mare dintre absurdităţi este aceea de a crede că natura lucrurilor este absurdă, căci dacă ar fi astfel, de unde avem lumina care ne permite să o constatăm? Sau

iarăşi: omul este, prin definiţie, inteligent şi liber; iar în practică, el rămîne convins de aceste calităţi, de vreme ce şi le revedică la tot pasul: libertatea, pentru că nu vrea să se lase dominat, şi inteligenţa, pentru că înţelege să judece totul prin sine însuşi. Or, ceea ce ne decide destinul în faţa Absolutului este natura noastră reală, şi nu comoditatea erijată în normă; putem voi să dezertăm de la deiformitatea noastră, profitînd în acelaşi timp de avantajele ei, însă nu putem scăpa de consecinţele implicate de această deiformitate. Modernistii dispreţuiesc zadarnic ceea ce, la oamenii tradiţionali, poate părea nelinişte, slăbiciune, un „complex"; modul lor propriu de a fi perfecţi presupune ignorarea faptului că muntele se prăbuşeşte, pe cînd aparenta imperfecţiune a celor pe care ei îi dispreţuiesc, comportă — sau manifestă — măcar şanse serioase pentru salvarea din cataclism. Ceea ce spunem se aplică tot atît de bine şi la nivelul unor civilizaţii întregi: civilizaţiile tradiţionale includ rele care nu pot fi înţelese — nici evaluate ca importanţă — decît dacă se ţine seama de fundamentarea acestor societăţi pe certitudinea lumii de dincolo şi, ca urmare, pe o anume indiferenţă faţă de lucrurile tranzitorii; invers, pentru a putea evalua avantajele lumii moderne — înainte de a vedea în ele nişte valori indiscutabile — trebuie să ne amintim de condiţionarea lor mentală, care înseamnă negare a lumii de dincolo şi cult pentru lucrurile din această lume.

Mulţi dintre oamenii timpului nostru au, în mare, următorul discurs: „Dumnezeu există sau nu există; dacă există şi este ceea ce se spune, va recunoaşte că sîntem buni şi că nu meritam nici o pedeapsă"; acceptă deci să creadă în existenţa lui Dumnezeu, cu condiţia ca el să se conformeze la ceea ce ei îşi imaginează că este şi să le recunoască valoarea pe care singuri şi-o atribuie. Înseamnă a uita, pe de-o parte, că nu putem cunoaşte măsura cu care Absolutul ne judecă şi, pe de alta, că „focul"

de dincolo de moarte nu este, în definitiv, nimic altceva decît propriul nostru intelect, actualizat împotriva falsului din noi, sau, altfel spus, că este adevărul imanent izbucnind la lumina zilei. În clipa morții, omul este confruntat cu spațiul uluitor al unei realități, nu fragmentară ca pînă atunci, ci totală; e confruntat apoi cu norma a ceea ce a pretins să fie, căci această normă face parte din Real; ca atare, omul se condamnă singur: chiar mădularele lui sînt cele care — conform *Coranului* — îl acuză. O dată minciuna depășită, violentarea normei se transformă în flăcări; natura umană, dezechilibrată și falsificată, devine, cu toată deșarta ei siguranță, o cămașă a lui Nesus. Omul nu arde numai pentru păcatele sale; arde și pentru măreția sa de chip al lui Dumnezeu. Opțiunea de a erija decadența în normă și ignoranța în garanție pentru scăparea de pedeapsă sînt stigmatizate cu vehemență — și, am putea spune, cu anticipație — de *Coran*: siguranța de sine a celor care i se opun e confruntată cu chinurile de la sfîrșitul lumii.[1]

În rezumat: întreaga problemă a culpabilității se reduce la raportul dintre cauză și efect. Omul este departe de a fi bun: toată istoria trecută și prezentă o demonstrează cu prisosință; el nu are inocența animalului, este conștient de imperfecțiunea sa, pentru că are noțiunea ei, deci este responsabil. Ceea ce, în terminologia morală se numește greșeala omului și pedeapsa lui Dumnezeu, nu este, în sine, nimic altceva decît impactul dintre dezechilibrul uman și Echilibrul imanent: această noțiune este capitală.

Ideea unui infern „etern", care a stimulat timp de secole de-a rîndul frica de Dumnezeu și efortul pe calea virtuții, a ajuns să aibă astăzi mai degrabă efectul contrar și să contribuie la compromiterea

1. Este una din temele cel mai des invocate în această Carte sacră, care își marchează cîteodată caracterul de „mesaj ultim" printr-o elocvență aproape disperată.

doctrinei asupra lumii de dincolo ca fiind neverosimilă; şi, lucru paradoxal într-o epocă de contraste şi compensaţii, iar în ansamblu cît se poate de refractară la metafizica pură, numai ezoterismul sapienţial e în măsură să dea inteligibilitate celor mai precare poziţii ale exoterismului şi să satisfacă anumite cerinţe de cauzalitate. Or, problema pedepsei divine, atît de dificil admisă de contemporanii noştri, se reduce în fond la două întrebări: există, pentru omul responsabil şi liber, vreo posibilitate directă sau indirectă de a se opune, chiar şi în mod iluzoriu, Absolutului? Fără îndoială că da, de vreme ce esenţa individuală se poate impregna cu orice calitate cosmică şi există, în consecinţă, stări care sînt „posibilităţi de imposibilitate".[1] A doua întrebare este aceasta: adevărul exoteric, cel privitor la infern de pildă, poate fi total? Desigur că nu, de vreme ce el este determinat — „prin definiţie" într-un fel — de un anumit interes moral sau de anumite raţiuni de oportunitate psihologică. Absenţa nuanţelor compensatorii în cazul unora dintre tezele religioase se explică tocmai prin această poziţie; eshatologiile proprii unei perspective exoterice sînt nu „antimetafizice", bineînţeles, ci „ametafizice" şi „antropocentrice"[2], aşa

1. „Şi au spus: Focul nu ne va arde decît un anumit număr de zile. Răspunde-le: Aţi făcut cumva un legămînt cu Dumnezeu — pe care el nu-l va rupe — sau vorbiţi despre Dumnezeu cele ce nu ştiţi? Nu e aşa! Cei ce vor fi făcut rău şi vor fi înconjuraţi de păcatele lor, aceia oaspeţii focului vor fi şi acolo vor rămîne" (*khālidūn*) (*Coran*, II, 74–75). Accentul cade aici pe propoziţia: „... şi vor fi înconjuraţi de păcatele lor" (*Wa-ahātat bihi khatī'atuhu*), care arată caracterul esenţial şi ca atare „mortal" al transgresiunii. Pasajul răspunde celor care credeau nu că infernul, ca atare, este metafizic limitat, ci că durata pedepsei o egalează pe cea a păcatului.

2. Teologii nu ignoră, în principiu, că „eternitatea" infernului — cazul Paradisului fiind oarecum diferit — este de alt ordin decît cea a lui Dumnezeu şi că ele nu pot fi în nici un caz identice; e o subtilitate care rămîne însă, la acest nivel, fără conse-

încît anumite adevăruri ar apărea, în acest context, drept „imorale" sau măcar „stridente"; lor nu le este posibil, de pildă, să discearnă nici aspectele mai mult sau mai puțin pozitive ale stărilor infernale, nici aspectele inverse conținute de stările paradisiace. Nu vrem desigur să sugerăm prin această remarcă existența unei posibile simetrii între Milă și Rigoare — prima trecînd mereu înaintea celei de a doua[1] —, ci doar faptul că raportul „Cer–Infern" corespunde, ca necesitate metafizică, cu ceea ce simbolismul extrem-oriental exprimă prin figura *yin-yang*, în care partea neagră conține un punct alb, iar partea albă unul negru; dacă în gheenă există compensații — pentru că nimic din ce aparține existenței nu poate fi absolut și pentru că Mila străbate pretutindeni[2] —, trebuie să existe și în Paradis, nu

---

cințe. — Dacă, în Scripturile semitice, exoterismul se afirmă prin idei ca cele de *creatio ex nihilo* și de supraviețuire — în același timp individuală și eternă —, tendința exoteristă apare și în Scrierile hinduse sau budiste — cu alte aspecte totuși —, în sensul că textele menționate situează pe pămînt acele faze ale transmigrației care nu sînt nici celeste, nici infernale; exoterismul, care nu agreează în genere explicațiile subtile, se reduce în climat hindus la simplitatea simbolului. Evident că o anumită eshatologie poate fi mai completă decît o alta, însă nici una nu va reuși să fie absolut adecvată realității, din cauza limitării înseși a imaginației umane și terestre.

1. Între stările celeste și cele infernale există o asimetrie: cele dintîi sînt în mod superior mai aproape de Ființa pură decît cele din urmă; „eternitatea" lor e deci cu totul altceva decît eternitatea stărilor infernale.

2. El-Ghazzālī povestește în a sa *Durrat el-fākhirah* că un om aruncat în foc striga mai tare decît toți ceilalți: „Și l-au scos de acolo cu totul ars. Iar Dumnezeu i-a zis: De ce strigi mai tare decît toți ceilalți oameni din foc? El a răspuns: Doamne, tu m-ai judecat, eu însă nu mi-am pierdut credința în milostenia ta... Și Dumnezeu a spus: Cine deznădăjduiește de mila Domnului său, dacă nu cei rătăciți? (*Coran*, XV, 56). Mergi în pace, ești iertat." Din punct de vedere catolic, împrejurarea s-ar referi la „purgatoriu". — Budismul cunoaște pe acel *Boddhisattva* care, ca

suferinţe, desigur, dar umbre care stau mărturie, în sens invers, aceloraşi principii compensatorii şi arată că Paradisul nu este Dumnezeu şi că, pe de altă parte, toate existenţele sînt solidare. Or, acest principiu al compensaţiei este ezoteric — formularea lui ca dogmă ar fi cu totul contrară spiritului de alternativă, atît de caracteristic pentru exoterismul occidental — şi, într-adevăr, întîlnim la autorii sufiţi poziţii remarcabil de nuanţate: Jîlî, Ibn Arabî şi alţii admit chiar, pentru starea infernală, un aspect de plăcere, căci, dacă, pe de o parte, cel osîndit suferă din cauza depărtării de Suveranul Bine şi de privarea corpului său terestru în vreme ce pasiunile sale subzistă — cum o subliniază Avicenna —, el îşi aminteşte, pe de altă parte, de Dumnezeu, conform lui Jalāl ed-Dîn Rūmî, şi „nimic nu este mai mîngîietor decît amintirea lui *Allāh*"[1]. Ar trebui poate să mai „amintim" că cei ce se află în infern ar fi *ipso facto* eliberaţi dacă ar avea cunoaşterea supremă — pe care o posedă inevitabil în mod potenţial, — ceea ce înseamnă că pînă şi acolo au cheia eliberării lor; dar trebuie mai ales spus că cea de a doua moarte despre care vorbeşte Apocalipsa, ca şi rezerva exprimată de *Coran* — însoţind unele cuvinte referitoare la infern cu fraza: „numai dacă Domnul tău nu va voi altfel" (*illā mā shā' a 'Llāh*)[2]

Kshitigarbha, îi mîngîie pe osîndiţi cu rouă cerească sau le aduce alte uşurări; ceea ce arată că există funcţii angelice milostive care se exercită pînă şi în infern.

1. În infern, cei răi şi orgolioşi ştiu că Dumnezeu este real, în timp ce pe pămînt nu ţineau seama de acest lucru sau se străduiau să-l pună la îndoială; ceva s-a schimbat deci în ei prin simplul fapt al morţii şi acest lucru este cu neputinţă de descris din punct de vedere terestru. „Numai morţii cunosc preţul vieţii", spun musulmanii.

2. Surele VI, 128 şi XI, 109. Aceeaşi rezervă priveşte Paradisul: „...Şi vor rămîne acolo atîta vreme cît vor fi Cerurile şi pămîntul, numai dacă Domnul tău nu va voi altfel; (este) un dar

—, marchează punctul de intersecție dintre concepția semită a infernului veșnic și concepția hindusă și budistă a transmigrației; altfel spus, infernurile sînt la urma urmelor treceri către cicluri individuale non-umane, deci către alte lumi.[1] Starea umană — sau orice altă stare „centrală" analoagă — este parcă înconjurată ca de un cerc de foc și nu există decît o singură alegere: sau eliberarea din „curentul formelor" prin ascensiune către Dumnezeu, sau ieșirea din umanitate în jos, prin foc, care e un fel de pedeapsă pentru trădarea celor care nu au realizat sensul divin al condiției umane; „condiția umană este dificil de atins", cum apreciază asiaticii

---

ce nu va avea încetare" (XI, 108). Ultima propoziție vizează în mod direct participarea celor „apropiați" (*muqarrabūn*) la Eternitatea divină în virtutea unirii supreme, caz în care, ca și pentru *krama-mukti* vedantină, Paradisul se deschide către Divinitate la sfîrșitul ciclului („atîta timp cît vor fi Cerurile și pămîntul"); la fel se petrece în Paradisurile lui *Vishnu* și *Amida*; cît despre rezerva mai sus menționată, ea indică, pentru cei ce „preferă grădina Grădinarului", cum ar spune un sufit — adică cei a căror stare este fructul acțiunii, și nu al cunoașterii sau al iubirii pure —, posibilitatea unor schimbări ulterioare, însă tot benefice. Mai menționăm posibilitățile acelor *Bodhisattva* care, rămînînd din punct de vedere interior în Paradis, intră într-o lume analagic „terestră" și, de asemenea, la un nivel mult inferior, posibilitățile de beatitudine non-umană pe care, grație unei anumite *karma*, ființa le epuizează în mod pasiv, ca și o plantă; toate aceste exemple nu intră însă în perspectiva monoteistă, care nu înglobează de altfel nici ritmul ciclurilor cosmice, nici, cu atît mai mult, pe cel al ciclurilor universale („viețile lui *Brahmā*"); există totuși anumite *ahādīth* sau pasaje din *Biblie* („domnia de o mie de ani", fără îndoială) care se referă, mai mult sau mai puțin limpede, la ele.

1. După *Mānava-Dharma-Shāstra*, *Mārkandeya-Purāna* și alte texte, transmigrația „osîndiților" începe — după ieșirea din infern — prin întruparea în animale inferioare. În fond, infinitatea divină cere ca transmigrația să se efectueze după un traseu „spiroidal": ființa nu se poate întoarce niciodată pe același pămînt, oricare ar fi conținutul noii sale existențe, „terestră" prin amestecul de plăcere și durere.

„transmigraţionişti", dar este tot atît de dificil de părăsit din aceeaşi cauză a poziţiei sale centrale şi a majestăţii ei teomorfe. Oamenii merg în focul infernal pentru că sînt zei şi ies din el pentru că sînt doar creaturi; numai Dumnezeu singur ar putea merge veşnic în infern, în cazul că ar putea păcătui. Sau: starea umană se află în imediata apropiere a Soarelui divin, dacă putem vorbi aici de „proximitate"; focul este preţul eventual — şi de sens contrar — al acestei situaţii privilegiate; ea poate fi măsurată tocmai prin intensitatea şi inextingibilitatea focului. Din gravitatea infernului trebuie să tragem concluzia grandorii omului, iar nu invers: dintr-o aparentă inocenţă a omului să conchidem asupra unei pretinse injusteţi a infernului.

Folosirea curentă a termenului de „eternitate" pentru a desemna o condiţie care, după terminologiile Scripturilor, nu este decît o „perpetuitate[1]" — „reflex al eternităţii" —, poate fi scuzată într-o anume măsură datorită faptului că, prin analogie vorbind, eternitatea este un cerc închis, în care nu există început şi sfîrşit, în vreme ce perpetuitatea este un cerc spiroidal, deschis tocmai în virtutea contingenţei sale. Există în schimb un argument care demonstrează totala insuficienţă a credinţei curente într-o supravieţuire, individuală şi eternă totodată — supravieţuire neapărat individuală în infern, dar nu şi pe vîrful transpersonal al Fericirii[2] —, şi anu-

---

1. „Cuvîntul grec αιωνιος înseamnă realmente «perpetuu», şi nu «etern», pentru că derivă din αιων (identic cu latinescul *aevum*), care desemnează un ciclu indefinit; acesta era, de altfel, şi sensul primitiv al latinescului *saeculum*, «secol», prin care este tradus uneori." (René Guénon, *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta*, nota p. 186). La fel, lumea de dincolo are, în *Coran*, calitatea de „durată nelimitată", de „nemurire" (*khuld*) sau de timp foarte îndelungat (*abad*, *abadan*) şi nu de eternitate (*azal*).

2. Aşa cum aminteşte El-Ghazzālī în al său *Ihya 'Ulūm ed-Dīn*, vederea lui Dumnezeu îi face să uite pe cei „apropiaţi" (*mu-*

me postulatul contradictoriu al unei eternităţi avîndu-şi începutul în timp sau al unui act — deci contingenţă — avînd consecinţă absolută.

Toată această problemă a supravieţuirii e dominată de două adevăruri-principii: întîi, Dumnezeu singur este absolut; în consecinţă, relativitatea stărilor cosmice trebuie să se manifeste nu numai „în spaţiu", ci şi „în timp", dacă ne putem exprima astfel, prin analogie; apoi, Dumnezeu nu făgăduieşte niciodată mai mult decît împlineşte sau nu împlineşte niciodată mai puţin decît făgăduieşte — însă îşi poate depăşi întotdeauna făgăduinţele — aşa încît misterele eshatologice nu pot să dezmintă ceea ce mărturisesc Scripturile, cu toate că pot revela, dacă e cazul, ceea ce Scripturile trec sub tăcere; „Dumnezeu e mai ştiutor" (*wa' Llāhu a'lam*). Din perspectiva transmigraţiei se va insista asupra relativităţii a tot ce nu este „Sine-le" sau „Vidul" şi se

---

qarrabūn) de huriile Paradisului şi se încheie cu unirea supremă. Este cazul fiinţelor care intrînd în „Paradisul lui *Amitābha*" desăvîrşesc acolo realizarea *Nirvānei*, adică reintegrarea în Principiu la momentul marii disoluţii care marchează sfîrşitul oricărui ciclu uman. — „...Fiinţa nu este nicidecum «absorbită» cînd obţine «Eliberarea», cu toate că ar putea părea aşa din punctul de vedere al manifestării, pentru care orice «transformare» apare ca «distrugere»; din punctul de vedere al realităţii absolute, singura care persistă pentru ea, fiinţa este dimpotrivă dilatată dincolo de orice limită — dacă putem folosi un asemenea mod de a vorbi (care traduce exact simbolismul vaporilor de apă răspîndindu-se indefinit în atmosferă) — pentru că a realizat plenitudinea posibilităţilor proprii" (René Guénon, *op. cit.*, cap. XX, sfîrşit). — „Aceasta este, o fiu al lui Prithā, starea în *Brahma* pe care dobîndind-o nu te mai tulburi; omul dobîndind-o, fie şi în ceasul morţii, ajunge la stingerea în *Brahma* (*Brahmanirvāna*)" (*Bhagavadgītā*, II, 72). — Dacă *Nirvāna* nu reprezintă o „extincţie" decît în raport cu „iluzia" existenţială, aceasta este la rîndul ei „extincţie" sau „vid" în raport cu *Nirvāna*; cît priveşte pe cel care se bucură de o asemenea stare — în măsura în care cuvîntul se mai poate aplica aici — trebuie amintită, în legătură cu ea, doctrina celor trei „corpuri" simultane şi ierarhizate pe care le posedă cel ce a atins nivelul de Buddha: terestru, celest şi divin.

va declara că ceea ce este limitat prin natura sa funciară va fi mod necesar limitat, sub anumite aspecte, şi în destinul său[1]; ca urmare, ar fi absurd să se vorbească de o stare contingentă în sine, dar eliberată de orice contingenţă la nivelul „duratei"; cu alte cuvinte, perspectivele hindusă şi budistă diferă de cea monoteistă pentru că, fiind centrate pe Absolutul pur[2] şi pe Eliberare, subliniază relativitatea stărilor condiţionate şi nu se opresc la ele; vor insista în consecinţă pe transmigraţia ca atare, relativul fiind sinonim aici cu mişcarea şi instabilitatea. Într-o epocă spirituală normală şi într-un mediu omogen din punct de vedere tradiţional, toate aceste consideraţii despre diferitele moduri de a concepe supravieţuirea ar fi absolut superflue, ba chiar nocive — totul este de altfel implicit conţinut în anumite enunţuri din Scripturi[3] — dar în lumea cuprinsă de disoluţie în care trăim e indispensabil să arătăm care e punctul de întîlnire, unde se atenuează sau se rezolvă divergenţele dintre monoteismul semito-occidental şi marile tradiţii originare din India. Astfel de confruntări sînt, e adevărat, rareori integral satisfăcătoare — dat fiind că se referă la cosmologie, — şi fiecare precizare riscă să ridice noi probleme; dar aceste dificultăţi nu fac altceva decît

---

1. Totuşi: „O, fiu al lui Prithā, pentru el nu există pierzanie nici în lumea aceasta, nici în cealaltă, căci cel ce face binele, dragul meu, nu merge nicicum pe calea cea grea" (*ibid.*, VI, 40). Shri Shankara comentează: „Cel care nu a izbutit în *yoga* sa nu va fi supus unei naşteri inferioare."

2. Nu e vorba aici de un simplu pleonasm: aspectul personal al lui Dumnezeu e absolut în raport cu omul ca atare, însă e totodată primă contingenţă în raport cu Sinele şi, ceea ce e echivalent, în raport cu intelectul „nostru" transontologic.

3. În ce priveşte Islamul, totul e riguros conţinut în *Shahādah*, care furnizează cheia necesară pentru a împiedica situarea pe acelaşi plan de realitate a unei relativităţi oarecare şi a Absolutului. Alte formule, mai puţin fundamentale, comportă aluzii şi mai precise.

să ne arate că este vorba de un domeniu infinit de complex, ce nu se va dezvălui niciodată în adecvare cu înțelegerea noastră terestră. Este mai ușor, într-un anume sens, să „prinzi" Absolutul decît abisurile incomensurabile ale manifestării sale.

Nu putem insista îndeajuns: Scripturile numite „monoteiste" nu vorbesc explicit despre anumite posibilități aparent paradoxale de supraviețuire, dat fiind perspectiva pe care le-o impune mediul providențial al expansiunii lor; caracterul de *upāya* – de „adevăr provizoriu" și „oportun" – al Cărților sacre le obligă să treacă sub tăcere nu numai dimensiunile compensatorii ale lumii de dincolo, dar și prelungirile situate în afara „sferei de interes" a ființei umane. În acest sens spuneam mai sus că adevărul exoteric nu poate fi decît parțial[1], abstracție făcînd de polivalența simbolismului său; definițiile limitative proprii exoterismului sînt comparabile cu descrierea unui obiect căruia îi vezi forma dar nu și culorile[2]. „Ostracismul" Scripturilor este adeseori determinat de maliția umană; el era eficace atîta vreme cît oamenii mai păstrau totuși o sufi-

1. Atrocitățile comise în mod tradițional în numele religiei o dovedesc; sub acest raport, numai ezoterismul este ireproșabil. Faptul că există rele necesare nu înseamnă că trebuie considerate ca un bine, în sensul intrinsec al termenului.

2. Există unele *ahādīth* care par intermediare între cele două perspective – cea literală și cea universală – de exemplu: „El (*Allāh*) va salva pe cei din infern cînd vor fi ars ca și cărbunele." La fel: „Pe Dumnezeul în mîinile căruia este sufletul meu, va fi o vreme în care porțile iadului se vor închide și verdeața (simbol de răcoare) va crește pe fundul lui." Sau iarăși: „Și Dumnezeu va spune: Îngerii, Profeții și credincioșii au mijlocit cu toții pentru păcătoși iar acum nu a mai rămas nimeni ca să mijlocească, în afară de cel mai Milostiv dintre milostivi (*Arham er-Rāhimīn*, Dumnezeu). Și va lua un pumn de foc și va scoate din iad un popor care nu a făcut niciodată vreun bine." Am văzut că la această milostivire „în timp", adepții sufiți adaugă una prezentă în chiar actualitatea stării infernale.

cientă intuiţie a imperfecţiunii proprii şi a situaţiei lor ambigue faţă de Infinit; în zilele noastre însă, totul e repus în discuţie, pe de o parte din cauza pierderii acestei intuiţii şi pe de altă parte din cauza confruntărilor inevitabile dintre religiile cele mai diferite, fără a mai vorbi de descoperirile ştiinţifice care sînt, în mod nelegitim, privite ca putînd infirma adevărurile religioase.

Trebuie să înţelegem bine că Scrierile sfinte „de forţă majoră[1]", oricare le-ar fi expresiile ori trecerile sub tăcere, nu sînt niciodată „exoteriste" în ele însele[2]; ele permit întotdeauna reconstituirea, pornind poate de la un element infim, a adevărului total, adică îl lasă neîncetat să transpară; ele nu sînt niciodată cristalizări absolut compacte de adevăruri parţiale.[3] Această transcendenţă a Scrierilor sfinte în raport cu concesiile pe care le acordă unei astfel de mentalităţi se manifestă în *Coran* mai ales sub forma povestirii ezoterice despre întîlnirea dintre Moise şi El-Khidr (XVIII, 59–81): găsim aici nu numai ideea că unghiul de vedere al Legii este întotdeauna fragmentar, cu toate că absolut suficient şi eficace pentru individ ca atare — el însuşi parte,

---

1. Această rezervă indică faptul că ne referim la Revelaţii universale, care întemeiază civilizaţii întregi, iar nu la inspiraţii secundare, destinate unei şcoli anume, de tendinţă strict vishnuită, spre exemplu.

2. În sens imediat, ele expun în mod incontestabil o perspectivă „dualistă" şi antropomorfistă cu eshatologie limitată; însă, aşa cum remarca Meister Eckhart, orice sens adevărat este „sens literal". Conform unui *hadîth nabawwî* (al Profetului), versetele *Coranului* conţin nu numai un sens exoteric şi unul ezoteric, ci şi, în interiorul celui ezoteric, o multiplicitate de alte sensuri posibile — minimum şapte şi maximum şaptezeci —, profunziunea lor fiind asemănată cu „valurile mării".

3. „Cerul şi pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" spune Evanghelia (Matei, 24, 35); şi *Coranul*: „Orice lucru este trecător afară de Faţa lui *Allāh*." (LV, 26–27)

iar nu totalitatea —, dar şi doctrina expusă de *Bhagavadgītā*[1] conform căreia nici faptele bune, nici cele rele nu ilustrează în mod direct Sine-le; numai cunoaşterea Sine-lui şi, în funcţie de ea, detaşarea faţă de acţiune au valoare absolută.[2] Moise reprezintă Legea, forma particulară şi exclusivă, iar El-Khidr Adevărul universal, insesizabil din punctul de vedere al „literei", asemenea „vîntului care nu ştii de unde vine, nici încotro se duce" (Ioan 3, 8).

În privinţa oamenilor, Dumnezeu nu urmăreşte atît să le furnizeze rapoarte ştiinţifice asupra unor lucruri pe care majoritatea nici nu le pot înţelege, cît să declanşeze în ei un „şoc" prin mijlocirea unui anume concept-simbol; acesta este rolul unui *upāya*. În sensul acesta, rolul violentei alternative „Cer-infern" din conştiinţa monoteistă este extrem de instructiv: „şocul", cu tot ceea ce el comportă pentru om, revelează mult mai puternic adevărul decît orice altă expunere, „mai adevărată", dar mai dificil de asimilat şi mai puţin eficace, deci practic „mai falsă" cît priveşte un asemenea tip de înţelegere. E nevoie să „înţelegem" nu numai cu creierul, ci cu toată „fiinţa" noastră, deci şi cu voinţa; dogma se adresează mai degrabă substanţei personale decît gîndirii izolate, observaţie valabilă mai ales în cazul în care gîndirea riscă să nu fie decît suprastructură; dogma se adresează gîndirii în măsura în care aceasta este susceptibilă să comunice concret cu întreaga noastră fiinţă, iar sub acest raport oamenii diferă. Cînd Dumnezeu vorbeşte omului, el nu conversează, ci porunceşte; nu vrea să-l informeze pe om decît în măsura în care poate să-l schimbe; or, ideile nu ac-

---

1. *Bhagavadgītā* este ca şi o „Biblie" a gnozei; de aceea hinduiştii o socotesc adesea ca pe o *Upanishadă*.

2. Cu toate că mîntuirea, în sensul ei cel mai elementar, poate fi obţinută şi prin situarea sub această valoare.

ţionează la fel asupra tuturor oamenilor, ceea ce are drept urmare diversitatea doctrinelor sacre. Printr-un soi de compensaţie, perspectivele *a priori* dinamice — monoteismul semito-occidental — consideră stările postume sub aspect static, deci definitiv; dimpotrivă, perspectivele *a priori* statice, adică mai contemplative şi, ca atare, mai puţin antropomorfe — doctrinele Indiei şi ale Extremului Orient — văd aceste stări sub aspectul de mişcare ciclică şi de fluiditate cosmică. Sau: dacă Occidentul semitic reprezintă stările *post-mortem* ca pe ceva definitiv, poziţia sa este implicit justă pentru că în faţa noastră se află parcă două infinităţi: cea a lui Dumnezeu şi cea a macrocosmosului — labirint incomensurabil şi indefinit — *samsāra*; această a doua infinitate constituie, în ultimă analiză, infernul „invincibil", în timp ce Dumnezeu este realmente Eternitatea pozitivă şi beatificatoare; perspectiva hindusă, sau budistă, insistă pe transmigraţia sufletelor pentru că, aşa cum spuneam, caracterul ei profund contemplativ îi permite să nu-şi mărginească viziunea la condiţia umană şi, drept urmare, subliniază cu necesitate caracterul inconstant şi relativ a tot ce nu este Absolutul; pentru ea *samsāra* nu poate fi decît expresia unei relativităţi. Oricare ar fi divergenţele, punctul de joncţiune între perspective devine vizibil în concepte ca acela al „resurecţiei corporale" care reprezintă efectiv o „re-încarnare".

Încă o problemă la care trebuie să dăm răspuns, conţinut doar implicit de *Coran*, este aceasta: pentru ce universul este alcătuit din lumi, pe de o parte, şi din fiinţe care le traversează, pe de altă parte? Ceea ce echivalează cu a întreba pentru ce suveica traversează urzeala sau pentru ce există urzeală şi bătaie? Sau, de ce, la aplicarea principiului ţesăturii în sens concentric, se produce acelaşi raport de încrucişare cînd sînt înscrise o cruce sau o stea în-

tr-un sistem de cercuri? Iată unde vrem să ajungem: aşa cum raportul dintre centru şi spaţiu nu poate fi conceput altfel decît sub forma pînzei de păianjen, cu cele două moduri de proiecţie — unul continuu şi altul discontinuu —, tot aşa raportul dintre Principiu şi manifestare — raport care formează Universul — nu poate fi conceput decît ca o combinaţie între lumi eşalonate în jurul Centrului divin şi fiinţe care le parcurg.[1] A spune „Existenţă" înseamnă a enunţa raportul dintre receptacul şi conţinut sau între static şi dinamic; călătoria sufletelor prin viaţă, moarte şi înviere nu este altceva decît viaţa însăşi a macrocosmosului; chiar în experienţa noastră terestră traversăm zile şi nopţi, veri şi ierni; sîntem, în mod esenţial, fiinţe care „traversează" diverse stări şi Existenţa nu poate fi concepută altfel. Întreaga noastră realitate converge către acest „moment" unic, singurul important: confruntarea cu Centrul.

*

Ceea ce spuneam referitor la pedepsele divine şi la originea lor — aflată în natura umană sau în starea ei de dezechilibru — se aplică în aceeaşi măsură, din punctul de vedere al cauzelor profunde, şi calamităţilor din această lume, şi morţii: şi unele, şi celelalte se explică prin necesitatea unui şoc compensator după o ruptură de echilibru.[2] Cauza morţii stă în dezechilibrul provocat de căderea noastră şi de pierderea Paradisului, iar încercările vieţii sînt

1. Simbolismul pînzei de păianjen — cel al compartimentelor cosmice şi al conţinuturilor lor — se regăseşte în imaginile budiste ale „roţii Existenţei". *Coranul* este, el însuşi, o imagine a cosmosului: surele sînt lumile şi versetele (*āyāt*) sînt fiinţele.

2. Conform *Coranului*, toate relele terestre „vin din voi înşivă" (*min anfusikum*), ceea ce nu împiedică ca „totul să vină de la Dumnezeu" (*kullun min 'indi 'Llāhi*).

o consecinţă a dezechilibrului naturii noastre personale; în cazul celor mai grave sancţiuni *post-mortem* dezechilibrul e plasat chiar la nivelul esenţei noastre şi merge pînă la o inversiune a deiformităţii; omul „arde" pentru că nu vrea să fie ceea ce este — şi pentru că e liber să nu vrea aşa ceva; însă „orice casă care se dezbină în sine va pieri". Rezultă că orice pedeapsă divină constituie inversiunea unei inversiuni; cum păcatul este o inversiune în raport cu echilibrul primordial, se poate vorbi de „ofense" aduse lui Dumnezeu, cu toate că nu există aici, în mod evident, nici un fel de interpretare psihologică posibilă, în ciuda inevitabilului antropomorfism al concepţiilor exoterice. *Coranul* descrie, cu ardenta elocvenţă caracteristică ultimelor sure, disoluţia finală a lumii; or, toate acestea sînt uşor de transpus în microcosmos, unde moartea apare ca un sfîrşit de lume şi ca o judecată, adică, ca o absorbţie a exteriorului de către interior în direcţia Centrului. Cînd cosmologia hindusă arată că sufletele celor morţi merg întîi în Lună, ea sugerează indirect, şi în marginea altor analogii cu mult mai importante, experienţa nemăsuratei singurătăţi — „spaimele morţii" — prin care trece sufletul ieşind, „în contracurent", din matricea protectoare a lumii terestre; Luna materială este un simbol al absolutei înstrăinări, al singurătăţii nocturne şi sepulcrale, al frigului eternităţii[1]; teribila izolare *post-mortem* mar-

1. Ne îndoim de aceea — o spunem în treacăt — de oportunitatea psihologică a unei călătorii în spaţiu. Chiar admiţînd că există factori mintali imprevizibili care permit, psihologic vorbind, o asemenea aventură — îndepărtăm aici posibilitatea unui ajutor satanic —, e puţin probabil ca omul, revenind pe pămînt, să-şi regăsească vechiul echilibru şi vechea fericire. Există aici o analogie cu nebunia care este ea însăşi o moarte, o prăbuşire sau o descompunere, nu a sufletului nemuritor, ci a învelişului său psihic — *ego*-ul empiric; nebunii sînt morţi-vii aflaţi de cele mai multe ori sub influenţa unor forţe tenebroase, dar vehiculînd citeodată, dimpotrivă — în medii de mare fervoare religioasă —,

cheză şocul compensator, nu faţă de un păcat anume, ci faţă de existenţa formală.[1] Pura şi simpla noastră existenţă este deja, prin „ieşirea" demiurgică în afara Principiului, iar nu ca „manifestare" pozitivă a acestuia, un soi de prefigurare, încă inocentă — dar cu toate acestea generatoare de mizerii — a oricărei transgresiuni. Dacă *Philosophia Perennis* poate combina adevărul dualismului mazdeo-gnostic cu cel al monoteismului semit, exoterismele sînt obligate să aleagă între o concepţie metafizic adecvată, însă contradictorie din punct de vedere moral, şi o concepţie moral satisfăcătoare, însă fragmentară din punct de vedere metafizic.[2]

N-ar trebui să ne întrebăm niciodată pentru ce se abat nenorociri asupra celor nevinovaţi: în faţa Absolutului, totul este dezechilibru, „Dumnezeu singur este bun"; adevărul acesta nu poate să nu se manifeste din cînd în cînd în mod direct şi violent.

---

o influenţă angelică; în acest ultim caz, nu mai este însă vorba propriu-zis de nebunie, figura naturală fiind compensată şi, într-un anume fel, umplută de Cer. Nebunia se caracterizează oricum, mai ales pentru cei care se cufundă în ea, dacă nu şi pentru cei care se află deja în asemenea stare, printr-o angoasă marcînd alunecarea către o înspăimîntătoare înstrăinare, exact ca în cazul morţii sau al unei ipotetice călătorii interplanetare. În toate aceste situaţii, limitele normale ale ambianţei umane sînt depăşite, fenomen manifest, la scară generală de data aceasta, şi în ştiinţa modernă: omul este proiectat aici într-un vid care nu mai lasă loc decît alegerii între materialism şi o readaptare metafizică căreia i se opun principiile înseşi ale acestei ştiinţe.

1. În faţa morţii, siguranţa şi priceperea cad asemeni unui veşmînt şi fiinţa rămîne tot atît de neputincioasă ca şi un copil rătăcit; nu mai persistă decît o substanţă ţesută de noi înşine care poate fie să cadă grea spre adîncuri, fie să se lase, stea ascendentă, aspirată de Cer. Pieile-Roşii îi încalţă pe morţi cu mocasini ale căror tălpi sînt brodate, ceea ce este de un foarte elocvent simbolism.

2. În primul caz, Dumnezeu este cauză universală; de unde vine atunci răul? În al doilea caz, răul vine de la om; ce este atunci Dumnezeu?

Dacă cei buni suferă, semnificaţia suferinţei lor este că toţi oamenii ar merita acelaşi lucru; bătrîneţea şi moartea o dovedesc, căci nu iartă pe nimeni. Repartiţia terestră a celor bune şi rele constituie o chestiune de economie cosmică, cu toate că justiţia imanentă trebuie să iasă şi ea cîteodată la lumină, arătînd legătura dintre cauze şi efecte în acţiunile umane. Suferinţele stau mărturie pentru misterele îndepărtării şi ale separării; ele nu pot să nu fie, căci lumea nu este Dumnezeu.

Justiţia nivelatoare a morţii este însă infinit mai importantă pentru noi decît diversitatea destinelor terestre. Experienţa morţii seamănă cu cea a unui om care, după ce a trăit toată viaţa într-o cameră întunecoasă s-ar vedea brusc transportat pe vîrful unui munte: de acolo ar putea îmbrăţişa cu privirea întinderea unui vast ţinut iar realizările omeneşti i-ar părea total nesemnificative. Sufletul smuls pămîntului şi trupului percepe în mod analog diversitatea inepuizabilă a lucrurilor şi abisurile nemăsurate ale lumilor care le conţin; se vede pentru prima oară în contextul său universal, într-o inexorabilă înlănţuire, prins într-o reţea de relaţii multiple şi nebănuite, dîndu-şi deodată seama că viaţa nu a fost decît o „clipă" sau un „joc"[1]. Proiectat în „natura absolută a lucrurilor", omul va fi necesarmente conştient de ceea ce este în realitate; se va cunoaşte pe sine la nivel ontologic, fără perspective deformante, în lumina „proporţiilor" normative ale Universului.

---

1. Conform unui *hadîth*, omul doarme, iar cînd moare se trezeşte. Doar gnosticul (*'ārif*) este întotdeauna treaz, după cum o spune şi Profetul: „Ochii mei dormeau, însă inima mea nu." [E şi celebra afirmaţie din Cîntarea Cîntărilor (5, 2): „De dormit dormeam, dar inima-mi veghea", pe care se întemeiază calea contemplativă a părinţilor neptici: imună la multiplicitatea creaţiei, inima e absorbită cu desăvîrşire de „îndeletnicirea cu cel dorit" (cf. sf. Ioan Scărarul, Scara XXX) (*n. t.*).]

Una din dovezile nemuririi noastre este că sufletul — în mod esențial inteligență sau conștiință — nu poate avea un sfîrșit situat sub condiția lui, adică la nivelul materiei sau al reflexelor mintale ale materiei; superiorul nu poate fi simplă funcție a inferiorului, nu poate constitui simplu mijloc în raport cu ceva pe care îl depășește. Inteligența în sine — și libertatea noastră împreună cu ea — este ceea ce dovedește anvergura divină a naturii și a destinului nostru; spunem că o „dovedesc" în mod absolut, fără ca nuanța să implice vreo precauție de limbaj destinată miopilor ce își închipuie că ar deține monopolul „concretului". Fie că se înțelege ori nu, Absolutul e singurul „proporționat" față de esența inteligenței noastre; singur Absolutul (*El-Ahad*, „Unul") este, riguros vorbind, perfect inteligibil astfel încît inteligența nu-și găsește propria rațiune suficientă și adevărata țintă decît în Absolut. Intelectul, în esența sa, îl concepe pe Dumnezeu pentru că el însuși „este" *increatus et increabilis*; tocmai de aceea, și *a fortiori*, concepe sau cunoaște și semnificația contingențelor; cunoaște sensul lumii și sensul omului. De fapt, inteligența cunoaște, cu ajutorul direct sau indirect al Revelației; ca obiectivare a Intelectului transcendent, aceasta din urmă „trezește", într-un grad oarecare, cunoașterea latentă — sau cunoștințele — pe care le purtăm în noi. „Credința" (în sens larg, *imān*) are, astfel, doi poli, unul „obiectiv" și „extern", altul „subiectiv" și „intern": harul și intelectul. Nimic nu este mai lipsit de temei decît să se ridice în numele primului o barieră de principiu contra celui de al doilea; „dovada" cea mai profundă a Revelației — oricare i-ar fi numele — este prototipul ei etern pe care îl purtăm în noi înșine, în propria noastră esență.[1]

1. Ceea ce nici raționaliștii, nici „libera cugetare" nu pot exploata, domeniul lor de exercițiu fiind doar o suprafață care nu are nimic de a face cu esența transpersonală a inteligenței.

Coranul, ca orice altă Revelaţie, constituie expresia fulgurantă şi cristalină a ceea ce este „supranatural firesc" pentru om, anume conştiinţa situării noastre în Univers, a înlănţuirii noastre ontologice şi eshatologice. De aceea Cartea lui *Allāh* este un „discernămînt" (*furqān*) şi un „avertisment" (*dhikrā*), o „lumină" (*nūr*) care străluceşte în tenebrele exilului nostru terestru.

*

„Cărţii" (*Kitāb*) lui Dumnezeu i se alătură „Practica" (*Sunnah*) Profetului. E adevărat că, în ce îl priveşte, *Coranul* vorbeşte despre *Sunna* lui *Allāh*, înţelegînd prin ea principiile de acţiune ale lui Dumnezeu asupra oamenilor; tradiţia însă a rezervat acest cuvînt pentru modul de a acţiona, pentru obiceiurile sau pildele lui Mohamed. Aceste precedente constituie norma, la toate nivelurile, a vieţii musulmane.

Sunna comportă mai multe dimensiuni: fizică, morală, socială, spirituală şi altele. De dimensiunea fizică ţin regulile de bună purtare rezultînd din natura lucrurilor: să nu porţi o conversaţie susţinută în timpul mesei, nici *a fortiori* să vorbeşti mîncînd; să-ţi clăteşti gura după ce mănînci sau bei, să nu mănînci usturoi, să respecţi toate regulile de curăţenie. Tot din *Sunna* fac parte regulile vestimentare: să-ţi acoperi capul, să porţi turban cînd e cu putinţă, dar să nu porţi mătase, nici aur — pentru bărbaţi —, să-ţi laşi încălţămintea la uşă şi aşa mai departe. Alte reguli cer ca bărbaţii şi femeile să nu se amestece în adunări, ca o femeie să nu conducă rugăciunea în faţa bărbaţilor; există unele care pretind chiar că femeia nu-şi poate face rugăciunea în faţa altor femei şi că nu poate recita *Coranul*, însă aceste două opinii sînt contrazise de precedente tradiţionale. Sînt, în sfîrşit, gesturile islamice elementare pe care orice musulman le cunoaşte: moduri

de a saluta, de a mulţumi şi altele. Inutil să adăugăm că majoritatea acestor reguli nu suferă nici un fel de derogare, indiferent de circumstanţe.

Există iarăşi, şi chiar înainte de toate, în ierarhia valorilor, *Sunna* spirituală referitoare la „amintirea lui Dumnezeu" (*dhikr*) şi la principiile „călătoriei" (*sulūk*); această *Sunna* este însă foarte restrînsă cît priveşte aspectele esenţiale tratate. De fapt, ea conţine toate tradiţiile în legătură cu raporturile dintre Dumnezeu şi om, raporturi separative sau unitive, exclusive sau inclusive, distincte sau participative. Faţă de această *Sunna* spirituală trebuie distinsă riguros o altă arie care pare să se confunde cîteodată cu ea; e vorba de *Sunna* morală referitoare la întreg domeniul, extrem de complex, al raporturilor sociale cu concomitenţele lor psihologice şi simboliste. În ciuda anumitor coincidenţe evidente, dimensiunea morală nu ţine de ezoterism în sensul propriu al cuvîntului; ea nu poate fi asociată — decît prin abuz de limbaj — perspectivei sapienţiale pentru că este în mod evident străină de contemplarea esenţelor şi de concentrarea asupra unicului Real. Această *Sunna* mediană e, în schimb, masiv solidară cu perspectiva specifică devoţiunii şi obedienţei, fiind în consecinţă exoterică, de unde alura sa voluntaristă şi individualistă; existenţa unor contradicţii interne indică, de altfel, faptul că omul poate şi trebuie să asume o alegere proprie.

„Săracul" (*faqīr*) va reţine din *Sunna* morală nu atît moduri de acţiune, cît intenţiile lor inerente, adică atitudini spirituale şi virtuţi specifice pentru *Fitrah*[1]: pentru perfecţiunea primordială a omului şi, ca atare, pentru natura normativă (*uswah*) a Profetului. Fiecare om trebuie să posede virtutea generozităţii pentru că ea face parte din natura noas-

1. Natura umană corespunzătoare „vîrstei de aur".

tră teomorfă; însă generozitatea sufletului este una, iar un anume gest de generozitate, caracteristic lumii beduine, este alta. Ni se va obiecta fără îndoială că orice gest este un simbol; sîntem de acord, însă cu două condiţii precise: întîi ca gestul să nu constituie un automatism convenţional, insensibil la absurditatea eventuală a rezultatelor; al doilea, gestul să nu vehiculeze, nici să nu întreţină, un sentimentalism religios incompatibil cu perspectiva Intelectului şi a Esenţei.

Sunna morală sau socială constituie, fundamental, o adecvare fie directă, fie indirectă a voinţei la norma umană; scopul ei e acela de a actualiza şi nu de a imita natura noastră orizontală pozitivă; cum se adresează însă tuturor, ea vehiculează obligatoriu elemente limitative din punctul de vedere al desăvîrşirii verticale. Acest caracter, orizontal şi colectiv, al unei anumite *Sunna* implică, prin însăşi forţa lucrurilor, un statut de *māyā* sau *upāya*[1], ceea ce înseamnă că e totodată suport şi obstacol, putînd deveni un adevărat *shirk*[2], nu pentru vulg fără îndoială, ci pentru *sālik*[3]. *Sunna* mediană îl împiedică pe omul obişnuit să fie o fiară şi să-şi piardă sufletul, dar îl mai poate împiedica pe omul de elită să depăşească formele şi să realizeze Esenţa. *Sunna* mediană poate favoriza realizarea verticală, după cum îl poate reţine pe om în dimensiunea sa orizontală; e factor de echilibru, dar totodată de „îngreunare". Favorizează ascensiunea, însă nu o condiţionează; poate contribui la condiţionarea ascensiunii doar prin conţinuturile sale intrinseci şi informale, adică tocmai cele care sînt independente, în principiu, de atitudinile formale.

---

1. Un „miraj" salvator, conform concepţiei *Mahāyāna*.
2. „Asocierea" unui altceva lui Dumnezeu.
3. „Călătorul" spiritual.

Din punctul de vedere al unicei *Religio Perennis*, chestiunea *Sunnei* implică o problemă foarte delicată: accentul pus pe *Sunna* mediană și socială este solidar cu un psihism religios particular, care exclude, prin definiție, alte tipuri de suporturi psihice la fel de posibile și modelează, ca și celelalte, o mentalitate particulară, însă nu esențială — evident — pentru gnoza islamică. Făcînd abstracție de acest aspect al lucrurilor, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că Profetul, ca orice alt om, a fost obligat să împlinească de-a lungul vieții sale o mulțime de acte pe care le-a împlinit într-un anume fel și nu într-altul sau în diverse moduri în funcție de circumstanțe, fie exterioare, fie interioare. Profetul se oferea ca model global, dar nu a specificat întotdeauna dacă un anume act al său are calitate de prescripție propriu-zisă. Pe deasupra, Profetul a dat învățături diferite unor oameni diferiți, nefiind responsabil de felul cum Discipolii (Tovarășii) săi — în mod divers dotați — au transmis mai tîrziu tot ceea ce văzuseră și auziseră, în versiuni divergente cîteodată, după observații și nuanțări personale.

Concluzia pe care o putem trage este că nu toate elementele *Sunnei* se impun la fel și cu aceeași certitudine, că în multe cazuri învățătura vizează o anumită intenție și nu o anumită formă.

Există, oricum, un adevăr fundamental care nu trebuie pierdut din vedere: anume că planul acțiunii este, în sine, exclusiv uman și că insistența asupra unei multitudini de forme de acțiune constituie o *karma-yoga*[1] absorbantă, fără legătură cu calea discernămîntului metafizic și a concentrării asupra Esențialului. Există în persoana Profetului aspecte simple și aspecte complexe, precum există în oameni diverse vocații; profetul personifică în mod necesar

1. O cale a acțiunii.

un climat religios — deci uman — cu caracter particular, dar personifică în acelaşi timp, şi sub un alt raport, Adevărul în sine şi Calea ca atare. Există o *imitatio* a Profetului bazată pe iluzia religioasă că el este, în mod intrinsec, mai bun decît ceilalţi profeţi (inclusiv Iisus); dar există o alta bazată pe calitatea profetică în sine — pe perfecţiunea Logosului care s-a făcut om; cea din urmă este, prin forţa lucrurilor, mai adevărată, mai profundă şi deci mai puţin formalistă decît prima, este îndreptată nu atît către actele exterioare, cît spre reflexele Numelor divine în sufletul Logosului uman.

Niffarī, care întruchipează ezoterismul propriu-zis şi nu un pre-ezoterism voluntarist, în largă măsură încă exoteric, a declarat: „*Allāh* mi-a spus: Rosteşte-ţi cererea spunîndu-Mi astfel: Doamne, cum trebuie să mă dăruiesc cu tărie Ţie pentru ca în ziua Judecăţii mele, Tu nici să nu mă pedepseşti şi nici să nu-ţi întorci faţa de la mine? Atunci eu (*Allāh*) îţi voi răspunde zicîndu-ţi: devotează-te *Sunnei* în doctrina şi în practica exterioară, iar în sufletul tău interior devotează-te Gnozei pe care Eu ţi-am dat-o; şi să ştii că atunci cînd Mă fac cunoscut ţie, nu vreau să primesc de la tine nimic din cele ale *Sunnei*, ci doar din ceea ce Gnoza Mea îţi dăruieşte, pentru că eşti unul dintre cei către care Eu vorbesc; Mă auzi şi ştii că pe Mine Mă auzi şi vezi că Eu sînt izvorul tuturor lucrurilor." Comentatorul pasajului atrage atenţia că *Sunna* are adresă generală şi nu face deosebire între cei ce caută recompensa creată şi cei aflaţi în căutarea Esenţei; ea conţine elementele de care toţi, fără deosebire, au nevoie. Un alt cuvînt al lui Niffarī: „Şi El mi-a spus: Revelaţia Mea ezoterică (*bātinī*) nu se sprijină pe Revelaţia mea exoterică (*dhāhirī*)." Iată încă unul, al cărui simbolism abrupt trebuie pătruns: „Faptele bune ale omului evlavios sînt fapte rele pentru cei

privilegiați de *Allāh*." Ceea ce indică cît se poate de limpede relativitatea anumitor elemente ale *Sunnei* și relativitatea cultului prevăzut de *Sunna* mediană.

*

Adab — politețea tradițională — este o secțiune a *Sunnei* extrem de problematică, din cauza a doi factori, și anume: interpretarea îngustă și conven-ționalismul orb. Prin uniformizarea interpretării, *adab* poate deveni un formalism rupt de intențiile sale profunde, într-atît încît atitudinile formale ajung să se substituie virtuților intrinseci care le dau sens; un *adab* prost înțeles poate duce la disimulare, la susceptibilitate, la minciună și infantilism; sub pretext că interlocutorul nu trebuie contrazis și nu i se pot spune lucruri dezagreabile, el poate fi lăsat să comită erori păgubitoare, poate fi lipsit de comunicarea unei informații necesare, poate fi pus în fața unor situații cel puțin nedorite, și așa mai departe. În orice caz trebuie știut — și înțeles — că acest *adab*, chiar bine abordat, are anumite limite: astfel, tradiția recomandă să acoperi greșeala unui frate musulman dacă aceasta nu implică daune pentru colectivitate, însă prevede admonestarea lui în intimitate, fără a ține seama de *adab* dacă există speranța că va primi mustrarea; la fel, *adab* nu trebuie să împiedice denunțarea publică a greșelilor și erorilor care riscă să îi contamineze pe ceilalți. În ce privește relativitatea sa, amintim aici că *Sheikh*-ul Darqāwī și alții, și-au silit cîteodată discipolii să rupă anumite reguli, fără însă a ajunge să contrazică Legea (*sharī'ah*); nu este vorba, în aceste situații, de o cale a celor ce sînt *Malāmatiyah* — a celor ce căutau propria umilire —, ci pur și simplu de principiul „ruperii cu obiceiul" pentru a obține „sinceritatea" (*ṣidq*) și „sărăcia" (*faqr*) în fața lui Dumnezeu.

În ceea ce priveşte o anume *Sunna*, ca practică generală, ne vom referi la acest cuvînt al *Sheikh*-ului Darqāwī, relatat de Ibn Ajībah: „Căutarea sistematică a actelor meritorii şi înmulţirea practicilor suplimentare sînt obiceiuri ca oricare altele; ele dislocă inima. De aceea, discipolul să se ţină numai de un singur *dhikr*, de o singură acţiune, fiecare de acelea care i se potrivesc."

Ni s-ar putea obiecta, dintr-un punct de vedere puţin diferit, că o interpretare quintesenţială, deci foarte liberă, a *Sunnei* nu priveşte decît o minoritate de sufiţi şi nicidecum pe toţi „călătorii" (*sālikūn*)[1]. Am spune mai degrabă că această libertate vizează pe sufiţii ca pe unii ce au depăşit lumea formelor; dar ea îi vizează şi pe *sālikūn*, ca pe unii care urmează în principiu calea Gnozei; punctul lor de plecare se inspiră deci, în mod necesar, dintr-o perspectivă conformă cu calea sapienţială; prin forţa lucrurilor, „călătorii" sînt *a priori* conştienţi de relativitatea formelor, a unora mai ales, astfel că formalismul social cu conotaţii sentimentale nu îi va putea capta.

Caracterul relativ al unei anumite *Sunna* — în faţa unei perspective care nu este de tip *karma-yoga* şi, cu atît mai puţin, de tip exoteric — nu invalidează însă importanţa pe care o are pentru o civilizaţie integritatea estetică a formelor, pînă la obiectele de care ne înconjurăm. Abstragerea de la un act simbolic nu constituie, în sine, o eroare, în timp ce prezenţa unei forme false e, dimpotrivă, eroare permanentă[2]; chiar cel independent, din punct de vedere subiectiv, faţă de forme nu poate nega că este eroare şi, ca atare, element opus, în principiu, sănătăţii

1. Cei care nu au atins încă ţinta.

2. Bisericile moderne şi preoţii în civil o demonstrează cu prisosinţă.

spirituale și imponderabilelor influențe divine (*barakah*). Decadența artei tradiționale merge mînă în mînă cu degradarea spiritualității.

În amidism ca și în *japa-yoga*[1], inițiatul trebuie să părăsească toate celelalte practici religioase și să-și concentreze credința într-o singură rugăciune quintesențială; procesul exprimă nu o opinie arbitrară ci un aspect al naturii lucrurilor; aspect potențat pentru cei care, în afara acestei reducții „metodice", se raportează la metafizica pură și totală. Cunoașterea diverselor lumi tradiționale și, în consecință, a relativității formulărilor doctrinare ori a perspectivelor formale întărește de altfel nevoia de esențialitate, pe de o parte, și de universalitate, pe de altă parte; iar esențialul și universalul se impun cu atît mai mult cu cît trăim într-o lume de suprasaturație filozofică și de prăbușire spirituală.

A existat dintotdeauna în Islam o perspectivă care permite actualizarea conștiinței referitoare la relativitatea formelor conceptuale și morale: pasajul coranic asupra lui Moise și El-Khidr o dovedește, așa cum o dovedesc cele cîteva *ahādīth* care reduc condițiile mîntuirii la atitudini din cele mai simple. Este una și aceeași perspectivă cu cea a primordialității și a universalității, deci a naturii originare (*Fitrah*); este ceea ce exprimă Jalāl ed-Dīn Rūmī astfel: „Nu sînt nici creștin, nici iudeu, nici parsi, nici musulman. Nu sînt nici de la Răsărit, nici de la Apus, nici din pămînt, nici din mare... Locul meu este cel fără de loc, urma mea cea fără de urmă... Am lăsat de o parte dualitatea, am văzut că cele două lumi una sînt; caut Unul, văd Unul, invoc Unul. El este Primul, El este Ultimul, El este Exteriorul, El este Interiorul..."

---

1. Metodă incantatorie, al cărei germene vedic e constituit de silaba *Om*.

3

Profetul

Pentru occidental, ca şi pentru cea mai mare parte dintre nemusulmani fără îndoială, Hristos şi Buddha reprezintă tipuri de desăvîrşire imediat inteligibile şi convingătoare, reflectate de altfel şi în triada — inacceptabilă în mai multe privinţe — a lui Vivekananda: „Iisus, Buddha, Rāmakrishna"[1]; profetul Islamului pare, dimpotrivă, complex şi inegal, neimpunîndu-se cîtuşi de puţin ca un simbol în afara universului său tradiţional. Motivul este că, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în cazul lui Buddha şi al lui Hristos, realitatea spirituală a Profetului se acoperă de anumite văluri umane şi terestre din cauza funcţiei sale de legislator „pentru această lume"; el se înrudeşte astfel cu ceilalţi mari

---

1. Inacceptabilă pentru că: în primul rînd, este cu neputinţă ca, în perspectivă realmente hindusă, Buddha sau Hristos să fie preferaţi lui Rāma şi lui Khrishna; în al doilea rînd, pentru că Hristos este străin de India; în al treilea rînd, pentru că, dacă se ţine seama de lumi non-hinduse, nu există motive ca numai Hristos să fie luat, din punctul de vedere al Hinduismului, în consideraţie; în al patrulea rînd, pentru că nu există nici o măsură comună între fluviul Rāmakrishna şi oceanele Shakyamuni şi Iisus; în al cincilea rînd, pentru că Rāmakrishna a trăit într-o epocă ciclică care nu mai putea în nici un caz conţine o întrupare plenară, de anvergura marilor Revelaţii; în al şaselea rînd, pentru că în sistemul hindus nu mai există loc, între al nouălea şi al zecelea *Avatāra* al lui Vishnu — adică între Buddha şi viitorul *Kalki-Avatāra*, — pentru o altă întrupare plenară şi solară a Divinităţii, — „Un singur Profet — învaţă Et-Tahāwī — are o mai înaltă excelenţă decît mulţimea tuturor prietenilor lui Dumnezeu" (sfinţii).

Revelatori semitici, Avraam şi Moise, David şi Solomon; din punct de vedere hindus, am mai putea adăuga că se apropie de Rāma şi de Krishna a căror supremă sfinţenie şi putere mîntuitoare nu a împiedicat trecerea lor prin tot soiul de vicisitudini familiale şi politice. Ceea ce ne permite să evidenţiem o distincţie fundamentală: nu există numai Revelatori reprezentînd exclusiv „cealaltă lume"; există de asemenea cei a căror atitudine este divin contemplativă şi totodată uman combativă şi constructivă.

Luînd cunoştinţă de viaţa lui Mahomed conform surselor tradiţionale[1], trei elemente se degajă, elemente pe care le-am putea denumi în mod provizoriu prin termenii de evlavie, combativitate, generozitate. Prin „evlavie" înţelegem legătura funciară cu Dumnezeu, simţul lumii de dincolo, absoluta sinceritate — trăsături generale ale sfinţilor şi *a fortiori* ale mesagerilor celeşti; precizăm acest lucru pentru că evlavia are o funcţie deosebit de evidentă în viaţa Profetului şi pentru că ea prefigurează, într-un fel, climatul spiritual al Islamului.[2] În viaţa aceasta au existat războaie şi, pe fondul lor violent, o supraomenească nobleţe a sufletului; au existat căsătorii şi, prin ele, o inserţie deliberată în terestru şi în social — nu spunem în profan — ceea ce a antrenat *ipso facto* o integrare a umanului colectiv în spiritual, dată fiind natura „avatarică" a Profetului. În planul „evlaviei" trebuie semnalate iubirea de sără-

1. Biografii profani ai Profetului, musulmani sau creştini, caută mereu să-l „scuze" pe erou; primii în sens „laic" şi anticreştin, ceilalţi cu un soi de condescendenţă psihologizantă, în cel mai bun caz.

2. La Hristos şi Buddha nu se poate vorbi de manifestări ale evlaviei, adică de „frică" şi de „iubire"; umanul apare ca şi stins în mesajul divin, de unde „antropoteismul" perspectivelor creştină şi budistă [caracterul lor „teandric" ar spune teologii ortodocşi (*n. t.*).]

cie, posturile şi privegherea; unii vor considera fără îndoială căsătoria, şi mai ales poligamia, ca opuse ascezei; să nu uităm însă că viaţa conjugală nu atenuează rigorile sărăciei, privegherilor şi posturilor, că nu le face nici mai uşoare nici mai agreabile[1]; iar apoi că aceste căsătorii aveau pentru Profet un caracter spiritualizat sau „tantric", ca de altfel toate aspectele din viaţa unei fiinţe cu asemenea statut, dat fiind transparenţa metafizică pe care o asumă în acest caz fenomenele[2]; privite din afară, majoritatea căsătoriilor Profetului aveau şi o însemnătate „politică" — politica avînd aici semnificaţie sacră, legată de stabilirea pe pămînt a unui reflex al „Cetăţii divine". În sfîrşit, Mahomed a dat numeroase exemple de îndelungată abstinenţă, cu deosebire în tinereţe, cînd pasiunea e socotită de obicei mai puternică. Toate acestea elimină posibilitatea unor judecăţi superficiale. O altă acuză, deseori formulată, priveşte cruzimea; s-ar cuveni să vorbim mai degrabă de implacabilitate, care îi viza nu pe duşmani

---

1. În ce priveşte Islamul în general, se pierde prea uşor din vedere că interdicţia băuturilor fermentate a însemnat un sacrificiu incontestabil pentru vechii arabi — şi pentru celelalte popoare islamizate — care cunoşteau toate vinul. Ramadanul nu este nici el un lucru plăcut, ceea ce e valabil şi pentru practica obişnuită — adeseori nocturnă — a rugăciunii; e cert că Islamul nu s-a impus prin facilitatea practicilor sale. — În primele noastre popasuri în oraşe arabe, am fost impresionaţi de atmosfera austeră, sepulcrală chiar: un soi de alb deşertic îşi întindea linţoliul peste oameni şi case; pretutindeni se simţea rugăciunea şi moartea. Sînt semnele incontestabile ale urmelor lăsate de sufletul Profetului.

2. *Sunna* păstrează acest cuvînt al Profetului: „Niciodată nu am văzut un lucru fără să-l văd pe Dumnezeu în el" sau „Fără să-l văd pe Dumnezeu mai aproape decît el". În ce priveşte chestiunea sexualităţii, se poate consulta „Înţelepciunea Profeţilor" a lui Ibn Arabî — capitolele asupra lui Mohamed şi Solomon — carte tradusă şi însoţită de notele prietenului nostru Titus Burckhard.

ca atare, ci numai pe trădători, oricare le-ar fi fost originea; duritatea manifestată era cea a lui Dumnezeu însuşi, prin participare la Dreptatea divină în stare să condamne şi să ardă. A-l acuza pe Mahomed de caracter vindicativ ar însemna nu numai a nesocoti grav starea sa spirituală şi a denatura faptele, ci şi a-i condamna, o dată cu el, pe cei mai mulţi dintre profeţii iudei, ba chiar însăşi *Biblia*.[1] În faza decisivă a misiunii sale terestre, la cucerirea oraşului sfînt Mecca, Trimisul lui *Allāh* a dat dovadă de o blîndeţe supraomenească, în contradicţie cu sentimentul general al victorioasei sale armate.[2]

Au existat, la începutul carierei Profetului, întunecimi dureroase şi incertitudini, ceea ce arată că misiunea mohamedană nu a fost rodul geniului uman al lui Mahomed — geniu de care el nu s-a îndoit niciodată —, ci esenţialmente rezultatul alegerii divine; în mod analog, aparentele imperfecţiuni ale marilor Mesageri au întotdeauna un sens pozitiv.[3] Lipsa totală a vreunei ambiţii în cazul lui Mahomed ne determină să deschidem aici o paranteză: sîntem întotdeauna uimiţi cînd oamenii convinşi de puritatea intenţiilor lor, de talentele şi de puterea lor combativă îşi imaginează că Dumnezeu trebuie să se servească neapărat de ei şi aşteaptă cu nerăbdare, ajungînd pînă la decepţie şi dezorientare,

---

1. Nu vrem să „atenuăm", prin aceste consideraţii, „imperfecţiuni" ale Profetului, ci să explicăm fapte. Biserica era şi ea implacabilă — în numele lui Hristos — în vremea cînd avea încă puteri depline.

2. Printre numeroasele manifestări de mansuetudine, vom cita doar acest *hadīth*: „Dumnezeu nu a creat nimic mai bineplăcut Lui decît eliberarea din robie şi nimic mai respingător decît divorţul."

3. Dificultatea de vorbire a lui Moise, de exemplu, semnifica interdicţia divină de divulgare a misterelor, ceea ce implica o supraabundenţă de înţelepciune.

semnul celest al cooptării lor sau miracolul; uitînd — ceea ce e straniu din partea unor apărători ai spiritualităţii — că Dumnezeu nu are nevoie de nimeni, că nu are ce face cu înzestrarea lor naturală şi cu pasiunile lor. Cerul nu foloseşte talente decît cu condiţia ca ele să fi fost întîi zdrobite pentru Dumnezeu sau ca omul să nu fie conştient de ele; un instrument direct[1] al divinului este întotdeauna scos din cenuşă.

Deoarece făceam aluzie mai sus la natura „avatarică" a lui Mahomed ni s-ar putea obiecta că, din perspectivă islamică sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, din propria sa convingere, Profetul nu era şi nu putea fi un *Avatāra*; însă nu aşa se pune problema — ştim foarte bine că Islamul nu este Hinduism şi că exclude, mai ales, orice idee incarnaţionistă (*hulūl*); vom spune doar, — în limbaj hindus pentru că el este cel mai direct şi mai puţin inadecvat în această privinţă — că un anume Aspect divin a luat, în anumite circumstanţe ciclice, o anumită formă terestră, ceea ce este în perfectă conformitate cu mărturisirea pe care Trimisul lui *Allāh* a făcut-o despre propria sa natură: „Cine m-a văzut, a văzut pe Dumnezeu" (*El-Haqq*, „Adevărul"); „Eu sînt El însuşi şi El este eu însumi, doar că eu sînt acesta care sînt iar El este Acela care este"; „Eram Profet pe cînd Adam se afla încă între apă şi lut" (înaintea creaţiei); „Mi s-a dat această misiune ca s-o împlinesc din vremea celui mai bun veac al lui Adam (de la originea lumii), din veac în veac şi pînă în veacul în care sînt."[2]

---

1. Un „instrument direct" înseamnă un om conştient de rolul său, din momentul în care acest rol îi este repartizat; însă oricine şi orice poate constitui un „instrument indirect".

2. Un aforism arab spune că „Mahomed este un muritor dar nu ca toţi ceilalţi muritori; el este (în raport cu ei) precum nes-

Oricum ar sta lucrurile, atribuirea caracterului divin unei ființe istorice repugnă Islamului din cauza perspectivei sale centrate pe Absolut ca atare, perspectivă enunțată, de pildă, în concepția nivelării finale dinaintea Judecății: Dumnezeu singur rămîne „viu"; în rest, totul este uniformizat de moartea universală, inclusiv îngerii supremi, deci și „Spiritul" (*Er-Rūh*) — manifestarea divină în centrul luminos al cosmosului.

Este firesc ca reprezentanții exoterismului (*fuqahā* sau *'ulamā ezhzhāhir*, „savanții perspectivei exterioare") să aibă interesul de a nega autenticitatea unor *ahādīth* referitoare la natura „avatarică" a Profetului; dar conceptul însuși de „Spirit mahomedan" (*Rūh muhammadi*) — *Logosul* — dovedește că aceste *ahādīth* sînt juste, oricare ar fi valoarea lor istorică, admițînd că ea ar putea fi pusă la îndoială. Fiecare formă tradițională îl identifică pe fondatorul ei cu Logosul divin și îi privește pe ceilalți purtători de cuvînt ai Cerului, în măsura în care îi ia în considerație, ca pe niște proiecții ale acestuia, ca pe niște manifestări secundare ale Logosului unic; pentru budiști, Hristos și Profetul nu pot fi altceva decît

---

temata printre pietre." — Majoritatea criticilor profani interpretează greșit răspunsul Profetului: „Ce sînt altceva decît un muritor și un Trimis?" (*Coran*, XVII, 93) — dat necredincioșilor care cereau minuni absurde și nelalocul lor — ca pe o negație a darului de a face minuni, dar pe care Islamul îl atribuie tuturor profeților. Hristos a refuzat și el să facă minunile pe care ispititorul i le cerea — lăsînd la o parte sensul intrinsec al răspunsurilor sale. Cuvîntul lui Mahomed invocat aici semnifică în fond — în conformitate cu perspectiva caracteristică a Islamului care subliniază că orice derogare de la legile naturale se produce „cu permisiunea lui Dumnezeu" (*bi-idhni-Llāh*) —: „Ce sînt, în afara Harului lui Dumnezeu, decît un om ca și voi?". Să adăugăm că *Sunna* atestă un număr de miracole ale lui Mahomed care — cu titlu de argumente pentru „slăbirea (*mu'jizāt*) necredinței — se deosebesc de minunile sfinților, numite „binefaceri" (*karāmāt*) divine.

fiinţe cu statut de *Buddha*. Cînd Hristos spune: „Nimeni nu ajunge la Tatăl decît prin Fiul", *Logosul* însuşi vorbeşte, *Logosul* ca atare, iar Iisus se identifică realmente — pentru o lume dată — cu Cuvîntul acesta, unu şi universal.

*

Profetul constituie norma umană sub dublul aspect al funcţiilor individuale şi colective sau sub acela al funcţiilor spirituale şi terestre.

El este, esenţialmente, echilibru şi extincţie: echilibru din punct de vedere uman, extincţie faţă de Dumnezeu.

Profetul este Islamul; dacă Islamul se prezintă ca manifestare a adevărului, frumuseţii şi puterii — sînt cele trei elemente care îl inspiră, pe care, prin natura sa, tinde să le realizeze pe diverse planuri, — atunci Profetul întruchipează seninătatea, generozitatea şi forţa; am putea enumera aceste virtuţi şi în ordine inversă, conform ierarhiei ascendente a valorilor, cu referire, în acest caz, la gradele de realizare spirituală. Forţa înseamnă afirmare — combativă la nevoie — a Adevărului divin în suflet şi în lume; e distincţia dintre cele două războaie sfinte, „cel mare" (*akbar*) şi „cel mic" (*aşghar*) sau cel interior şi cel exterior. Generozitatea compensează aspectul de agresivitate al forţei, fiind milă şi iertare[1]. Aceste două virtuţi complementare, forţa şi generozitatea, culminează — sau se sting, într-un anume fel — într-o a treia virtute: seninătatea, care e detaşare faţă de lume şi de *ego*, extincţie în faţa lui Dumnezeu, cunoaştere a Divinului şi unire cu El.

---

1. După El-Ghazzālī, „principiul" (*aşl*) tuturor faptelor bune (*mahāsīn*) este generozitatea (*karam*)". — Dumnezeu este „cel Generos" (*El-Karīm*).

Există un anume raport — fără îndoială paradoxal — între forța virilă și puritatea virginală, în sensul că și una și cealaltă se referă la inviolabilitatea sacrului[1]: forța în mod dinamic și combativ, puritatea în mod static și defensiv; am putea adăuga de asemenea că forța, calitatea „războinică", comportă o modalitate sau un complement static, pasiv, reprezentat de sobrietate; iubirea pentru sărăcie și post, incoruptibilitatea — care sînt calități „pacifice" sau „non-agresive". La fel, generozitatea, care „dăruiește" are un complement static: noblețea, care „este" — sau, mai bine zis, noblețea constituie realitatea intrinsecă a generozității. Noblețea este un fel de generozitate contemplativă, e iubire de frumusețe în sensul ei cel mai vast; în această zonă se situează, pentru Profet și în Islam, atît estetismul cît și iubirea de curățenie[2]; curățenia eliberează lucrurile, corpul mai ales, de pecetea apartenenței lor terestre, a decăderii lor, readucîndu-le astfel simbolic, și într-un anume fel chiar virtual, la prototipurile lor imuabile și incoruptibile, la esențe. În ceea ce privește seninătatea, ea are de asemenea un complement necesar, anume veracitatea, care constituie latura activă, varianta distinctivă a seninătății; este iubirea pentru adevăr și pentru înțelegere, atît de caracteristică Islamului; este deci imparțialitatea și dreptatea. Noblețea compensează aspectul de stric-

1. Exprimată prin „analfabetismul" Profetului (*el-ummī*, „neștiutorul de carte"); Știința divină nu se poate implanta decît în pămînt virgin. — Puritatea Sfintei Fecioare nu este fără legătură cu sabia Arhanghelului păzind intrarea în paradis.

2. Profetul a spus că „Dumnezeu detestă murdăria și vacarmul", ceea ce e foarte caracteristic pentru aspectul de puritate și de calm al contemplației, aspect prezent în arhitectura islamică, de la Alhambra și pînă la Taj Mahal, geografic vorbind. În incintele moscheilor ori ale palatelor, calmul și echilibrul se regăsesc în murmurul fîntînilor, a căror ondulatorie monotonie o reia pe cea a arabescurilor. Pentru Islam, arhitectura este, alături de caligrafie, arta sacră prin excelență.

teţe al sobrietăţii, iar aceste două virtuţi complementare culminează în veracitate, cu sensul că îi sînt subordonate şi că, la nevoie, ele se pot şterge — sau par a se şterge — în faţa veracităţii.[1]

Virtuţile Profetului formează, ca să spunem aşa, un triunghi: seninătatea-veracitate constituie vîrful şi celelalte două cupluri de virtuţi — baza; unghiurile bazei se echilibrează şi se reduc, într-un anume fel, la unitate prin vîrf. Sufletul Profetului este, cum spuneam, esenţialmente echilibru şi extincţie.[2]

*

O *imitatio* a Profetului va implica deci: stăpînirea de sine şi generozitatea faţă de ceilalţi; seninătatea în Dumnezeu şi prin Dumnezeu. Am mai putea-o numi: seninătatea evlaviei, în sensul cel mai profund al termenului.

O asemenea *imitatio* implică pe deasupra sobrietate faţă de lume; nobleţe în noi înşine; veracitate prin Dumnezeu şi în Dumnezeu. Nu trebuie să pierdem însă din vedere că lumea se află, de asemenea, în noi înşine şi că, reciproc, noi nu sîntem un „altceva" faţă de creaţia care ne înconjură; şi în sfîrşit, că Dumnezeu a creat lumea „prin Adevăr" (*bil Haqq*);

---

1. Cele trei virtuţi — forţa, generozitatea şi seninătatea — şi împreună cu ele, celelalte trei — sînt deja exprimate prin sonoritatea cuvintelor celei de a doua mărturisiri de credinţă (*Shahādah*): *Muhammadun Rasūlu 'Llāh* („Mahomed este Trimisul lui Dumnezeu").

2. O asemenea enumerare a virtuţilor lui Hristos ar constitui o perspectivă falsă pentru că nu ele sînt cele care îl caracterizează — Hristos fiind manifestare a dumnezeirii şi nu a perfecţiunii umane, cel puţin nu în modul expres şi explicit care include şi funcţiile colective ale omului terestru. Hristos este dumnezeire, iubire, jertfă; Fecioara — puritate şi milostivire. L-am putea caracteriza, în mod analog, pe Buddha prin termenii de renunţare, extincţie, milă — acestea fiind calităţile sau atitudinile pe care el le întruchipează în mod cu totul special.

lumea, în desăvîrşirea şi echilibrul ei, este expresia Adevărului divin[1].

Aspectul de „forţă" mai înseamnă, înainte chiar de toate, caracterul activ şi afirmativ al mijloacelor spirituale, al metodei; aspectul de „generozitate" e şi cel al iubirii pentru sufletul nostru nemuritor; aspectul de „seninătate", care *a priori* semnifică: a vedea totul în Dumnezeu, presupune şi: a-L vedea pe Dumnezeu în toate. Seninătatea poate decurge din cunoaşterea faptului că „Dumnezeu singur este", că lumea, cu tulburările sale, este „nereală"; însă mai poate decurge şi din conştiinţa că — admiţînd realitatea lumii — „totul este voit de Dumnezeu", că Voinţa divină lucrează în toate, că toate îl simbolizează pe Dumnezeu sub un anume aspect şi că simbolismul este pentru Dumnezeu un „fel de a fi", dacă ne putem exprima astfel. Nimic nu este în afara lui Dumnezeu şi Dumnezeu nu este absent din nici un lucru al creaţiei.

A-l imita pe Profet înseamnă a realiza echilibrul între tendinţele noastre firesti sau, mai precis, între virtuţile noastre complementare; înseamnă mai ales extincţie, pe baza acestei armonii, în Unitate. Baza triunghiului se resoarbe astfel în vîrf, care apare drept sinteză şi origine, drept ştiinţă şi rost al ansamblului.

*

Reluînd descrierea Profetului într-o formulare puţin deosebită, vom spune că Mahomed este forma umană orientată spre Esenţa divină; această „formă" are două aspecte de principiu, corespunzătoare respectiv bazei şi vîrfului triunghiului, anume noblețea şi evlavia. Or, noblețea constă în forţă şi ge-

1. Adică: a Spiritului pur sau, în limbaj hindus, a „Conştiinţei" pure (*Śit*) obiectivată, prin Fiinţă (*Sat*), în *Māyā*.

nerozitate, iar evlavia — la nivelul despre care vorbim aici — înseamnă înţelepciune şi sfinţenie; vom adăuga că prin „evlavie" trebuie înţeleasă starea de „robie spirituală" (*'ubūdiyah*) în sensul cel mai înalt al termenului. E o stare care presupune desăvîrşita „sărăcie" (*faqr*, de unde cuvîntul *faqīr*) şi „extincţia" (*fanā'*) în faţa lui Dumnezeu, ceea ce nu e fără legătură cu epitetul de „neştiutor de carte" (*ummī*) atribuit Profetului. Evlavia este cea care ne leagă de Dumnezeu; în Islam, acest lucru înseamnă întîi, şi în măsura posibilului, înţelegere a evidenţei Unităţii — pentru că omul „responsabil" trebuie să sesizeze această evidenţă şi pentru că aici nu există o netă demarcaţie între „a crede" şi „a şti"; înseamnă apoi realizare a Unităţii dincolo de înţelegerea noastră provizorie şi „unilaterală", aceasta fiind ignoranţă din punctul de vedere al ştiinţei plenare; nu există sfînt (*wālī*, „reprezentant", deci „participant") care să nu fie „cunoscător prin Dumnezeu" (*'ārīf bil-Llāh*). Aşa se explică pentru ce evlavia — şi cu atît mai mult sfinţenia, floare a evlaviei, — primeşte în Islam înfăţişarea seninătăţii[1], fiind evlavie care se deschide în mod esenţial spre contemplare şi gnoză.

Sau: pentru a caracteriza fenomenul mahomedan, am putea spune că sufletul Profetului este alcătuit din nobleţe şi din seninătate, aceasta din urmă subînţelegînd sobrietatea şi veracitatea, iar cea dintîi forţa şi generozitatea. Atitudinea Profetului faţă de hrană şi somn este determinată de sobrietate; atitudinea faţă de femeie este determinată de generozitate; obiectul real al generozităţii este aici polul „substanţial" al neamului omenesc, acest

1. Cea ce îi determină pe unii să acuze evlavia de „fatalism" sau de „quietism" cînd în fond tendinţa reală, exprimată chiar de termenul *islām*, este aceea de „abandon" (în voia lui Dumnezeu).

pol — femeia — fiind considerată în aspectul ei de oglindă pentru infinitudinea beatificatoare a lui Dumnezeu.

Iubirea Profetului constituie un element fundamental în spiritualitatea Islamului, dar ea nu trebuie înţeleasă ca o *bhakti* personalistă presupunînd divinizarea exclusivă a eroului[1]. Musulmanii îl iubesc şi îl imită pe Profet pînă în cele mai mici detalii ale vieţii sale cotidiene pentru că văd în el prototipul şi modelul virtuţilor care dau simultan caracterul deiform al omului, frumuseţea şi echilibrul Universului — toate, chei sau căi spre Unitatea eliberatoare; Profetul, ca şi Islamul însuşi, este o schemă celestă pregătită să primească influxul inteligenţei şi voinţei celui credincios, schemă în care efortul, chiar, devine un fel de suprafirească odihnă.

*

„Cu adevărat, Dumnezeu şi Îngerii lui îl binecuvîntează pe Profet; o voi, cei credincioşi, binecuvîntaţi-l şi-i înfăţişaţi salutul vostru!"[2] Versetul constituie fundamentul „Rugăciunii asupra Profetului" — mai exact „Binecuvîntarea Profetului", — rugăciune invocată în tot spaţiul islamic căci *Coranul* şi *Sunna* o recomandă, dar asumînd un caracter cu totul special în ezoterism, unde reprezintă un simbol de

---

1. Exclusivă, în sensul că ajunge să îl vadă practic pe Dumnezeu doar într-o formă umană iar nu în afara ei, aşa cum se întîmplă în cultul lui *Rāma* sau al lui *Krishna*. Amintim, în acest sens, analogia dintre cei care, în Hinduism, asumă rolul de *Avatāra* şi Profeţii *Vechiului Testament*: ultimii limitaţi exclusiv la aria iudaică, primii la cea hindusă, cu o singură mare excepţie de fiecare parte: Buddha şi Hristos. David aduce Psalmii şi Solomon, Cîntarea Cîntărilor, aşa cum *Rāma* inspiră *Rāmāyana* şi *Yoga-Vasishta* (sau *Mahārāmāyana*) iar Krishna *Mahābhārata* conţinînd *Bhagavadgītā* şi, de asemenea, *Shrīmad Bhāgavatam*.

2. *Coran*, XXXIII, 56.

bază. Iată semnificaţia ezoterică a versetului: Dumnezeu, Cerul şi Pământul — sau principiul (care e non-manifestat), manifestarea supraformală (stările angelice) şi manifestarea formală (cuprinzîndu-i pe oameni şi pe djinni — cele două categorii de fiinţe coruptibile[1], de unde necesitatea unui îndemn la rugăciune) — conferă (sau transmit, după starea respectivă) *haruri vitale* fie Manifestării universale, fie, sub alt raport, centrului acestei manifestări, care este Intelectul cosmic.[2] Cine îl binecuvîntează pe Profet, binecuvîntează implicit lumea şi Spiritul universal (*Er-Rūh*)[3], Universul şi Intelectul, Totalitatea şi Centrul, astfel că binecuvîntarea se revarsă înmulţită, izvorînd de la fiecare din aceste manifestări ale Principiului[4] către omul care şi-a pus inima în rugăciune.

---

1. Oamenii şi djinii sînt cele două „greutăţi" sau „specii grele" (*eth-thaqalān*) de care vorbeşte *Coranul* (Sura Milostivului LV, 31). Oamenii sînt creaţi din „lut" (*tīn*), din materie, iar djinnii din „foc", din substanţă imaterială, animică sau „subtilă" (*sukshma*) cum ar spune hinduiştii. Îngerii sînt creaţi din „lumină" (*nūr*), din substanţă informală; diferenţele angelice sînt comparabile cu cele dintre culori, sunete sau parfumuri şi nu cu cele dintre forme, care apar, din punctul lor de vedere drept pietrificări şi fracturi.

2. Această rugăciune ar fi deci echivalentă, în parte cel puţin, cu binecuvîntarea budistă: „Toate fiinţele fie fericite."

3. Numit de asemenea „Intelect prim" (*El-'Aql el-awwal*), care este fie „creat", fie „increat" conform nivelului pe care e considerat.

4. „Pe cel care mă binecuvîntează o dată —a spus Profetul — Dumnezeu îl va binecuvînta înzecit..." Să citām şi următorul *hadīth*: „Cu adevărat, Arhanghelul Gavriil a venit şi mi-a zis: O, Mahomed, nimeni dintre ai tăi nu te binecuvîntează o dată fără ca eu să nu îl binecuvîntez de zece ori, şi nimeni nu te salută o dată fără ca eu să nu îl salut de zece ori." După un alt *hadīth*, Dumnezeu creează din fiecare rugăciune asupra Profetului un înger, ceea ce e plin de semnificaţii din punctul de vedere al economiei energiilor spirituale şi cosmice. — Cititorii noştri

Termenii „Rugăciunii asupra Profetului" sînt în general, dincolo de multiplele ei variații și dezvoltări, următorii: „O Dumnezeul (meu) (*Allāhumma*), binecuvîntează-l pe Domnul nostru Mohamed, Robul tău (*'Abd*), Trimisul tău (*Rasūl*), Profetul neștiutor de carte (*En-Nabī el-ummī*), pe familia și pe tovarășii lui și salută-i pe ei." Cuvintele „a saluta" (*sallam*) și „salut" (*taslīm*) sau „pace" (*salām*)[1] semnifică, din partea credinciosului, un omagiu reverențial (*Coranul* spune: „Și înfățișați-i salutul vostru!"), deci o atitudine personală, în vreme ce binecuvîntarea implică intervenția Divinității, căci ea e cea care binecuvîntează; din partea lui Dumnezeu, „salutul" constă într-o „privire" sau un „cuvînt", adică un element de har nu însă „central", ca în cazul „binecuvîntării" (*ṣalāt: ṣallā 'alā*, „rugăciune asupra"), ci „periferic" fiindcă privește individul și viața, iar nu intelectul și gnoza. Numele lui Mahomed este de aceea urmat de „binecuvîntare" și de „salut", iar numele celorlalți „Trimiși" și „Îngeri" numai de „salut": din punctul de vedere al Islamului, Mahomed este cel care întruchipează în mod „actual" și „definitiv" Revelația, aceasta corespunzînd „binecuvîntării" iar

---

obișnuiți sînt familiarizați cu aceste categorii vedantine în formularea lor guénoniană: manifestarea grosieră sau „materială" și manifestarea subtilă sau „animică"; apoi manifestarea informală (supraformală) sau „angelică" care, împreună cu cea formală, constituie manifestarea în ansamblul ei; în sfîrșit non manifestarea — Principiul — conținînd Ființa și Non Ființa (Supra-Ființa). La baza acestor categorii stă distincția inițială dintre Principiu și manifestare. [Toate lucrările lui René Guénon prezintă succint și utilizează aceste categorii; semnificația lor este expusă pe larg mai ales în *L'Homme et son Devenir selon la Vêdânta*, Les Éditions Traditionnelles, Paris, 1925; *Le Symbolisme de la Croix*, ed. Véga, Paris, 1931 și *Les États Multiples de l'Être*, ed. Véga, Paris, 1932 (*n. t.*).]

1. A saluta, în arabă, înseamnă „a da pace", a rosti: „Pacea fie asupra voastră" (*es-salāmu 'alaikum*).

nu „salutului"; în acelaşi sens, mai mult sau mai puţin exoteric, am putea să remarcăm că „binecuvîntarea" se referă la inspiraţia profetică şi la caracterul „relativ unic" şi „central" al acestui *Avatāra*; „salutul" se referă doar la perfecţiunea umană, cosmică, existenţială a tuturor *Avatārelor* sau la perfecţiunea Îngerilor[1]. „Binecuvîntarea" este o calitate transcendentă, activă şi „verticală"; „salutul" una imanentă, pasivă şi „orizontală". Sau: „salutul" se îndreaptă către „exterior", către „suport", în timp ce „binecuvîntarea" se îndreaptă către „interior", către „conţinut", fie că e vorba de acte divine sau de atitudini umane. Este aici întreaga diferenţă între „supranatural" şi „natural": „binecuvîntarea" semnifică prezenţa divină ca influx neîncetat, ceea ce în microcosmos — în Intelect —, devine intuiţie sau inspiraţie, iar, pentru Profet, Revelaţie. „Pacea" sau „salutul" semnifică în schimb prezenţa divină ca inerentă cosmosului, ceea ce, în microcosmos, devine inteligenţă, virtute, înţelepciune; ţine de echilibrul existenţial, de economia cosmică. E adevărat că inspiraţia intelectivă — sau ştiinţa infuză — este, la rîndul ei, „supranaturală" însă într-un mod am putea spune „natural", în cadrul şi conform posibilităţilor „Naturii".

Conform *Sheikh*-ului Ahmed El-Allaoui, actul divin (*tajallī*) exprimat prin cuvîntul *ṣalli* („binecuvîntează") este asemenea fulgerului în instantaneitatea sa, comportînd extincţia, la un grad sau altul, a re-

1. Spiritul (*Er-Rūh*) face excepţie din cauza poziţiei sale centrale printre Îngeri, ceea ce îi conferă funcţia „profetică" prin excelenţă; *Coranul* îl menţionează separat alături de Îngeri şi se mai spune că el nu a trebuit să se încline, ca aceştia, în faţa lui Adam; conform logicii musulmane, el ar merita, ca şi Mohamed, atît binecuvîntarea (*ṣalāt*) cît şi salutul (*salām*). Arhanghelul Gabriel personifică una din funcţiile Spiritului, anume raza celestă care îi atinge pe Profeţii tereşti.

ceptaculului uman care îl primește. În schimb actul divin exprimat prin cuvîntul *sallim* („salută") răspîndește prezența divină în toate modalitățile individului; de aceea, spune *Sheikh*-ul, *faqīr* trebuie să ceară pacea (*salām*, corespunzînd „salutului divin")[1] pentru ca revelațiile și intuițiile să nu se mistuie precum lumina fulgerului, ci să se fixeze în sufletul lui.

În versetul coranic care instituie binecuvîntarea mahomedană se spune că „Dumnezeu și îngerii Lui îl binecuvîntează pe Profet", iar „salutul" nu este menționat decît la sfîrșitul versetului, acolo unde se vorbește despre credincioși, motivul fiind că salutul (*taslīm* sau *salām*) e subînțeles, că el constituie un element al binecuvîntării (*ṣalat*) nedisociat decît *a posteriori* și în funcție de contingențele lumii.

*

Intenția inițiatică a „Rugăciunii asupra Profetului" vizează aspirația omului către totalitatea sa. Totalitate căreia noi îi sîntem parte: nu însă parte a lui Dumnezeu cel fără de părți, ci a Creației care, în ansamblul ei este prototipul și norma ființei noastre și al cărei centru, *Er-Rūh*, este rădăcina inteligenței noastre. Această rădăcină vehiculează „Intelectul increat" (*increatus et increabilis*, după Meister Eckhart)[2]. Totalitatea înseamnă perfecțiune: partea ca atare este imperfectă, pentru că manifestă o ruptură de echilibru existențial, o fragmentare a totalității. În fața lui Dumnezeu sîntem „nimic" sau „totul", după felul cum privim lucrurile[3], însă niciodată parte; sîntem în schimb parte în raport cu

---

1. Ceea ce tocmai cere prin „Rugăciunea asupra Profetului".

2. Și i se identifică din perspectiva unității de esență.

3. „Nimic", din punct de vedere ordinar și „separativ"; „totul", din punct de vedere „unitiv", acela al „unicității Realului" (*wahdat el-Wujūd*).

Universul, care este arhetipul, norma, echilibrul, perfecţiunea. Universul este „Omul Universal" (*El-Insān el-kāmil*)[1], a cărui manifestare umană o constituie Profetul, Logosul, *Avatāra*. Profetul — în acelaşi sens ezoteric şi universal al termenului — e, astfel, totalitatea în care noi constituim un fragment; totalitate care se manifestă şi în noi înşine în mod direct, prin centrul intelectual al fiinţei — „Ochiul Inimii" —, sediu al „Increatului", punct celest sau divin pentru care *ego*-ul constituie periferia microcosmică.[2] Sîntem deci „periferie" în raport cu Intelectul (*Er-Rūh*) şi „parte" în raport cu Creaţia (*El-Khalq*). Un *Avatāra* reprezintă simultan aceşti doi poli: ne este totalitate şi centrul, existenţă şi cunoaştere; „Rugăciunea asupra Profetului" — ca şi orice altă formulă analoagă — va avea, în consecinţă, nu numai sensul unei aspiraţii către totalitatea noastră existenţială ci, tocmai de aceea, sensul unei „actualizări" a centrului nostru intelectual, cele două puncte de vedere fiind de altfel inseparabil legate; mişcarea noastră către totalitate — avînd drept cea mai elementară expresie caritatea, abolirea sciziunii iluzorii şi pasionale între „eu" şi „celălalt" — purifică inima şi eliberează intelectul de piedicile care se opun contemplaţiei unitive.

În binecuvîntarea mohamedană — în „Rugăciunea asupra Profetului" — epitetele Profetului se aplică în aceeaşi măsură — sau mai degrabă *a fortiori*

---

1. Cf. *De l'Homme Universel* de Abd El-Karī El-Jīlī (tradus şi comentat de Titus Burckhardt).

2. Lotusul pe care odihneşte Buddha reprezintă, la fel, Universul manifestat şi totodată inima omului, considerate, ambele, ca suport al *Nirvānei*. — La fel, Sfînta Fecioară este Substanţa universală pură (*Prakriti*), matrice a Spiritului divin manifestat şi matrice a tuturor creaturilor, sub raportul deiformităţii lor; e totodată substanţa primordială a omului, puritatea sa originară, inima sa ca suport al Cuvîntului eliberator.

— Totalității și Centrului, pentru care Mahomed constituie expresia umană, sau „una din expresii", dacă ținem seama de umanitatea tuturor timpurilor și spațiilor. Însuși numele *Muhammad* înseamnă „cel Slăvit", indicînd perfecțiunea Creației, atestată și de Geneză: „Și Dumnezeu a văzut că erau bune foarte". Cuvintele „Domnul nostru" (*Seyydunā*) precedînd numele *Muhammad* arată calitatea primordială și normativă a Cosmosului în raport cu noi.

Epitetul care urmează numelui *Muhammad* în „Rugăciunea asupra Profetului" este „slujitorul tău" (*'abduka*): Macrocosmosul este „slujitor" al lui Dumnezeu pentru că manifestarea este subordonată Principiului sau efectul Cauzei; Creația este „domn" în raport cu omul și „Slujitor" în raport cu Creatorul. Prin urmare, Profetul — ca și Creația — este în mod esențial un „istm" (*barzakh*), o „linie de demarcație" și în același timp un „punct de contact" între cele două grade de realitate.

Urmează epitetul „Trimisul tău" (*rasūlika*), atribut referitor la Univers ca transmițînd posibilitățile Ființei tuturor părților lui — tuturor microcosmosurilor — prin intermediul fenomenelor sau simbolurilor naturii; aceste simboluri sînt „semnele" (*āyāt*) de care vorbește *Coranul* [1], dovezile lui Dumnezeu pe care Cartea sacră le recomandă spre meditație „celor care sînt înzestrați cu înțelegere".[2] Posibilitățile astfel manifestate transcriu, în lumea „exterioară", „adevărurile principale" (*haqā'iq*), așa cum intuițiile intelectuale și conceptele metafizice le tran-

1. Am văzut înainte că termenul „semn", în cazul în care nu este vorba de fenomene din această lume, se aplică versetelor *Coranului* ceea ce arată limpede analogia existentă între Natură și Revelație.

2. Este deci perfect plauzibil ca o tradiție să se întemeieze integral pe un asemenea simbolism; caz reprezentat mai cu seamă de *Shintō* și de tradiția „calumetică" din America de Nord.

scriu în subiectul uman; Intelectul, ca şi Universul, este „Trimis", „Slujitor", „Slăvit" şi „Domnul nostru".

„Rugăciunea asupra Profetului" comportă în unele cazuri următoarele două atribute: „Profetul tău" (*Nabiyuka*) şi „Prietenul tău" (*Habībuka*), ultimul exprimînd intimitatea, proximitatea generoasă — şi nu opoziţia — între manifestare şi Principiu; cît despre cuvîntul „Profet" (*Nabī*), el indică un „mesaj particular", nu „mesajul universal" al „Trimisului" (*Rasūl*)[1]; e vorba, la nivelul lumii, de ansamblul determinărilor cosmice — inclusiv legile naturale — referitoare la om care, în noi înşine, corespund conştiinţei scopurilor noastre ultime, cu toate implicaţiile ce decurg de aici pentru noi.

Epitetul următor, „Profetul neştiutor de carte" (*En-Nabī el-ummī*), exprimă „virginitatea" receptaculului, fie el universal ori uman: nimic nu îl determină sub raportul inspiraţiei, în afara lui Dumnezeu; este o foaie albă sub Calamul divin, nimeni altcineva decît Dumnezeu nu umple Creaţia, Intelectul sau pe *Avatāra*.

„Binecuvîntarea" şi „salutul" se aplică nu numai Profetului, ci şi „familiei şi tovarăşilor săi" (*'alā ālihi wa-ṣahbihī*) adică, în ordine macrocosmică: Cerului şi Pămîntului — sau manifestării informale şi formale — iar în ordine microcosmică: sufletului şi corpului, Profetul fiind în primul caz Spiritul divin

---

1. Profetul (*Nabī*) are această funcţie nu pentru că primeşte şi transmite un mesaj particular — limitat la anumite circumstanţe —, ci fiindcă posedă mandatul profetic (*nubuwwah*); orice Trimis (*Rasūl*) este Profet (*Nabī*), dar nu orice *Nabī* este şi *Rasūl*, cam aşa cum orice vultur este pasăre însă nu orice pasăre este vultur. Sensul „mesajului particular" se impune nu doar prin faptul că omul este *Nabī* ci prin faptul că este *Nabī* fără a fi *Rasūl*. Mahomed este „neştiutor de carte" ca Profet (*Nabī*), iar nu ca Trimis (*Rasūl*), aşa cum, pentru a relua comparaţia, vulturul poate zbura pentru că este pasăre şi nu pentru că este vultur.

(*Er-Rūh*) şi în al doilea caz Intelectul (*El-'Aql*) sau „Ochiul inimii" (*'Aïn el-Qalb*). Intelectul şi Spiritul coincid în esenţa lor, cel dintîi fiind ca raza celui de al doilea. Intelectul este „Spiritul" din om, iar „Spiritul divin" nu e altul decît Intelectul universal.

Epitetele aplicate Profetului marchează virtuţile spirituale, dintre care cele principale sînt: „sărăcia" (*faqr*, calitate a lui *'Abd*)[1], apoi „generozitatea" (*karam*, calitate a lui *Rasūl*)[2] şi, în sfîrşit, „veracitatea" sau „sinceritatea" (*ṣidq, ikhlāṣ*, calitate a lui *Nabī el-ummī*)[3]. „Sărăcia" înseamnă concentrarea spirituală sau, mai degrabă, aspectul ei negativ şi static, non-expansiunea şi, prin urmare, „umilinţa" în sensul „suprimării focului pasional" (*Tirmīdhī*); „generozitatea" se înrudeşte în schimb cu „nobleţea" (*sharaf*) şi înseamnă abolire a egoismului implicînd „dragostea de aproape" prin depăşirea distincţiei pasionale între „eu" şi „celălalt"; în sfîrşit „veracitatea" este calitatea contemplativă a inteligenţei şi, în plan raţional, logica sau imparţialitatea, într-un cuvînt, „iubirea de adevăr".

Din punct de vedere iniţiatic, „Rugăciunea asupra Profetului" se referă la „stadiul intermediar", la „expansiunea" ce urmează „purificării" şi precede „unirea". Acesta este sensul profund al următorului *hadīth*: „Nimeni nu îl întîlneşte pe Dumnezeu fără a-l fi întîlnit mai întîi Profet."[4]

---

1. În sensul că *'Abd* (slujitorul) nu are nimic care să îi aparţină exclusiv.

2. *Rasūl* este într-adevăr „milostivire" (*rahmah*), dezinteresarea însăşi, încarnare a caritătii.

3. Veracitatea este inseparabilă de virginitatea spirituală în sensul că spiritul trebuie să fie liber, neatins de artificiu, de prejudecată, de interferenţă pasională.

4. Care e şi sensul iniţiatic al cuvîntului din Evanghelie (Ioan 14, 6): „Nimeni nu vine la Tatăl decît prin Fiul", unde trebuie

„Rugăciunea asupra Profetului" poate fi asemănată unei roţi în care binecuvîntarea este axa, Profetul centrul roţii, Familia sa spiţele, iar tovarăşii Profetului periferia, rotundul roţii.

În interpretarea cea mai vastă a formulei, binecuvîntarea corespunde lui Dumnezeu, numele Profetului corespunde Spiritului universal[1], Familia corespunde fiinţelor direct participante — prin Spirit — la Dumnezeu şi Tovarăşii corespund fiinţelor participînd indirect — însă tot graţie Spiritului — la El. Această limită extremă poate fi definită în diverse moduri după cum se face referire la lumea musulmană, la întreaga umanitate, la toate creaturile terestre sau chiar la Universul total[2].

Voinţa individuală, egoistă şi risipită totodată, trebuie să se convertească la Voinţa universală care este „concentrică" şi transcende umanitatea terestră.

*

Profetul, ca principiu spiritual, este nu numai Totalitatea ale cărei părţi separate, ale cărei fragmente sîntem; el este şi Originea în raport cu care constituim tot atîtea devieri[3]; prin statutul său de

---

totuşi să ţinem seama de diferenţa de accent care distinge perspectiva creştină de cea sufistă.

1. *Er-Rūh*, conţinînd pe cei patru Arhangheli; în plan terestru şi în cosmosul musulman, este Profetul împreună cu cei patru califi [(*rāshidūn*, „urmînd calea cea dreaptă): Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān, 'Alī, fiecare veritabil „succesor" al Trimisului lui Dumnezeu (*halīfa Rasūl Allāh*) în fruntea comunităţii musulmane (*'umma*) iniţiale, încă nedefinitiv scindate. (*n. t.*).]

2. Simbolismul Rugăciunii asupra Profetului corespunde destul de exact celui implicat de „moara de rugăciune" lamaistă: o rugăciune înscrisă pe o fişie de hîrtie binecuvîntează, prin rotaţie, universul întreg.

3. În acest sens spunea sfîntul Bernard că *ego*-ul trebuie să

Normă, Profetul este nu numai „Omul Total" (*el-Insān el-Kāmil*), ci şi „Omul Vechi" (*el-Insān el-Qadīm*) — Omul Primordial, — combinînd simbolismul spaţial cu cel temporal. A realiza „Omul Total" (sau „Universal") înseamnă a ieşi din noi înşine, a ne proiecta voinţa în acel „altul" absolut, a ne revărsa în viaţa universală, cea a tuturor fiinţelor; a realiza „Omul Vechi" (sau „Primordial") înseamnă a reveni la originea pe care o purtăm în noi înşine, la copilăria veşnică; înseamnă odihna în arhetip, în forma noastră primordială şi normativă sau în substanţa noastră deiformă. În simbolism spaţial, calea către realizarea „Omului Total" este înălţimea, verticala ascendentă care se desfăşoară în infinitatea Cerului; în simbolism temporal, calea către „Omul Vechi" înseamnă trecutul în sens cvasiabsolut, originea divină şi eternă.[1] „Rugăciunea asupra Profetului" se referă la simbolismul spaţial prin epitetul *Rasūl*, „Trimis" — dimensiunea verticală fiind aici descrisă în sens descendent —, şi la simbolismul temporal prin epitetul *Nabī el-ummī*, „Profet neştiutor de carte" care se leagă în mod evident de origine.

„Omul Vechi" se referă deci mai ales la Intelect, la perfecţiunea „conştiinţei", iar „Omul Total" la Existenţă, la perfecţiunea „fiinţei"; simultan însă şi complementar, în planul simbolismului spaţial, centrul se referă la Intelect, în timp ce în planul simbolismului temporal, durata reprezintă Existenţa, indefinit extinsă. Putem stabili o legătură între origine şi centru, pe de o parte, între durată şi totalitate — sau ilimitare —, pe de altă parte; am putea spune chiar că originea, insesizabilă în sine, e plasată pen-

---

ni se pară „lucru vrednic de dispreţ", iar Meister Eckhart socotea că trebuie „să-ţi urăşti sufletul".

1. Ceea ce pune foarte bine în lumină sensul tradiţiei ca atare şi, în particular, cultul strămoşilor.

tru noi în centru şi că durata, pe care nu o putem stăpîni, coincide, în ce ne priveşte, cu totalitatea. Şi iarăşi: pornind de la ideea că „Omul Total" se referă mai ales la macrocosmos, iar „Omul Vechi" la microcosmos, vom spune că, în totalitatea sa, lumea este Existenţă în timp ce, la origine, microcosmosul uman este Inteligenţă, într-un anume fel cel puţin, pentru că noi nu depăşim domeniul creat şi contingent.

În planul „Omului Total" putem distinge două dimensiuni: „Cerul" şi „Pămîntul" sau „înălţimea" (*tūl*) şi lărgimea (*'ardh*): „înălţimea" uneşte pămîntul cu Cerul, corespunzînd, pentru Profet, aspectului de *Rasūl* („Trimis", deci Revelator), în timp ce pămîntul corespunde aspectului de *'Abd* („Slujitor"). Sînt cele două dimensiuni ale milei: iubirea de Dumnezeu şi iubirea, în Dumnezeu, a aproapelui.

În planul „Omului Vechi" nu vom distinge două dimensiuni pentru că, la origine, Cerul şi Pămîntul erau una; planul acesta corespunde, cum am văzut mai sus, „Profetului neştiutor de carte". Virtutea sa este umilinţa sau sărăcia: a fi doar ceea ce Dumnezeu ne-a făcut, neadăugînd nimic — virtutea pură este apofatică.

Vom rezuma această doctrină în termenii următori: natura Profetului comportă două perfecţiuni — cea a totalităţii[1] şi cea a originii[2]: Mahomed întruchipează totalitatea teomorfă şi armonioasă[3], ale

---

1. „Dumnezeu a spus: „O, Adam! Fă-le cunoscute numele lor" (*Koran*, II, 33) — „Şi cînd Noi am spus îngerilor: Închinaţi-vă în faţa lui Adam!" (*Koran*, II, 34).

2. „Cu adevărat, l-am creat pe om în cea mai frumoasă formă" (*Koran*, XCV, 4).

3. Cele două calităţi sînt esenţiale. Creaţia este „bună" pentru că este făcută după chipul lui Dumnezeu şi pentru că îşi compensează dezechilibrele — ontologic necesare, căci altfel nu ar exista creaţie — prin echilibrul total, care le „transmută" indirect în factori de perfecţiune.

cărei fragmente sîntem, şi originea faţă de care constituim, ca indivizi, tot atîtea stări de decădere. Pentru sufiţi a-l urma pe Profet înseamnă a-şi lărgi sufletul ca să cuprindă viaţa tuturor fiinţelor, „a sluji lui Dumnezeu" (*'ibādah*) şi „a se ruga" (*dhakara*) împreună cu toţi şi în toţi[1]; mai înseamnă însă şi a-şi reduce sufletul propriu la „amintirea divină" (*dhikru 'Llāh*) a sufletului unic şi primordial[2]; înseamnă, în ultimă analiză şi conform celor doi poli menţionaţi — totalitate şi origine, plenitudine şi simplitate, — realizare simultană a celui „infinit Altul" şi „absolut Sine însuşi".

Asemănîndu-se Profetului, un sufit nu va voi nici „să fie Dumnezeu", nici „altul decît Dumnezeu"; ceea ce nu este fără legătură cu consideraţiile enunţate în acest capitol şi nici cu distincţia dintre „extincţie" (*fanā'*) şi „permanenţă" (*baqā*). Nu există extincţie în Dumnezeu fără milă universală şi nu există permanenţă în El fără acea supremă sărăcie pe care o constituie supunerea faţă de origine. Profetul reprezintă, am văzut, atît universalitatea cît şi primordialitatea, după cum Islamul, în intenţia sa profundă, reprezintă „ceea ce este pretutindeni" şi „ceea ce a fost dintotdeauna".

*

Toate aceste consideraţii ne permit să înţelegem în ce măsură modul islamic de a-l privi pe Profet diferă de cultul creştin sau budist pentru Omul-Dumnezeu. Sublimarea Profetului porneşte nu de la o divinitate terestră, ci rezultă dintr-un soi de mitologie metafizică: Mahomed este fie om între oa-

1. „Cele şapte Ceruri şi pămîntul şi toţi cei ce sînt acolo Îl laudă pe El; nu este lucru care să nu cînte spre lauda sa, însă voi nu înţelegeţi cîntarea lor..." (*Koran*, XVII, 44).

2. „Şi oricînd vor primi un fruct (al Paradisului) vor zice: iată ceea ce de mai înainte am primit..." (*Koran*, II, 25).

meni — nu spunem „om obişnuit" —, fie idee platoniciană, simbol cosmic şi spiritual, *Logos* insondabil[1], însă niciodată Dumnezeu întrupat.

Profetul este înainte de toate o sinteză între „micimea" umană şi misterul divin. Aspectul de sinteză sau de conciliere a opoziţiilor caracterizează Islamul şi rezultă în mod expres din rolul lui de „ultimă Revelaţie": Profetul este „pecetea profeţiei" (*khātam ennubuwwah*) sau a „Trimişilor" (*el-mursalīn*), ceea ce implică apariţia lui ca o sinteză a tot ce l-a precedat; de aici aspectul său de „nivelare", acel ceva „anonim" şi „nenumărabil" care apare şi în *Coran*.[2] Cei care, referindu-se la statutul lui Iisus, îl consideră pe Mohamed prea uman pentru a putea fi purtătorul de cuvînt al lui Dumnezeu nu diferă în raţionament de aceia care, referindu-se la spiritualitatea atît de directă, prezentă în *Bhagavadgītā* sau în *Prajnā-Pāramita-Hridaya-Sūtra*, ar socoti că *Biblia* este „prea umană" pentru a avea demnitatea Cuvîntului divin.

---

1. Se spune că fără Mahomed, lumea n-ar fi fost creată; el este deci *Logos*, nu ca om, ci în „realitatea sa interioară" (*haqīqah*) şi în calitate de „Lumină mohamedană" (*Nūr muhammadī*). Se spune, de asemenea, că virtuţile Profetului sînt create, pentru că sînt umane, dar că sînt „totuşi eterne fiind calităţi ale Celui care are eternitatea drept atribut" (după *El-Burdah* al *Sheikh*-ului *El-Buşīrī*); la fel, Profetul poartă numele *Haqq* („Adevăr") iar *El-Haqq* („Adevărul") este Nume divin. Realitatea interioară (*haqīqah*) a Profetului este descrisă ca un mister: ascunsă sau orbitoare, ea nu poate fi interpretată decît din depărtare.

2. După spusele „soţiei favorite", Aïsha, *Coranul* reflectă sau prefigurează sufletul trimisului lui *Allāh*. [Ibn Arabī, în *Tratatul despre Iubire*: „desăvîrşiţii iubitori de Dumnezeu se numesc purtători ai *Coranului*; cînd au reunit interior toate atributele Cărţii, constituie însăşi esenţa ei. Lor li se aplică cuvintele soţiei Profetului cînd, fiind întrebată care erau trăsăturile de caracter ale Trimisului lui Dumnezeu, a răspuns: «trăsăturile sale erau demne de Coran.» Şi n-a mai adăugat nimic (*n. t.*).]

Virtutea — revendicată de *Coran* — de a fi ultima Revelație și totodată sinteza ciclului profetic se manifestă nu numai în simplitatea exterioară a unei dogme deschisă interior către toate profunzimile, ci și în capacitatea pe care o are Islamul de a-i integra, într-un anume fel, pe toți oamenii în centrul său, de a le conferi tuturor o aceeași credință nezdruncinată și, dacă este cazul, combativă, de a-i face să participe, cel puțin virtual, însă în mod eficace, la natura pe jumătate celestă, pe jumătate terestră a Profetului.

4

Calea

Nu avem intenţia să tratăm aici despre sufism în mod particular şi exhaustiv — alţii au avut, cu mai mult ori mai puţin succes, acest merit —, ci să considerăm „calea" (*tarīqah*) sub aspectele ei generale, în realitatea sa universală; de aceea, nu întotdeauna vom folosi un limbaj propriu exclusiv Islamului. Privită sub acest unghi foarte general, „calea" se prezintă în primul rînd ca polaritate „doctrină" şi „metodă" sau ca adevăr metafizic însoţit de concentrare contemplativă; totul poate fi redus în fond la aceste două elemente: concepţie şi concentrare sau discernămînt şi unire. Pentru noi, situaţi în domeniul relativităţii — fiindcă existăm şi gîndim —, adevărul metafizic este *a priori* discernămînt între Real şi ireal sau „mai puţin real"; iar concentrarea, sau actul operativ al spiritului — rugăciunea în sensul ei cel mai vast — înseamnă, într-un fel, răspunsul nostru la adevărul care ni se oferă; înseamnă Revelaţia pătrunsă în conştiinţa noastră şi asimilată, într-un grad sau altul, de către întreaga noastră fiinţă.

Pentru Islam, sau mai precis pentru sufism, care este măduva sa[1], doctrina metafizică — am spus-o

1. Nu vrem să atribuim credinţei religioase, în sine, teze sapienţiale pe care ea nu le poate enunţa decît implicit. Pentru „ştiinţa religiilor", ezoterismul e plasat în urma dogmei, ca o dezvoltare artificială a acesteia, ba chiar ca un împrumut de la surse străine; în realitate, elementul sapienţial are preeminenţă asupra

în nenumărate rînduri — constă în aceea că „nu există realitate în afara unicei Realități" și că, în măsura în care sîntem obligați să ținem seama de existența lumii și a noastră înșine, „cosmosul este manifestarea Realității"[1]. Vedantinii ar spune — o repetăm — că „lumea este falsă, *Brahma* e adevărat", dar că „totul este *Atmā*"; toate adevărurile eshatologice sînt conținute integral în această a doua aserțiune. În virtutea ei sîntem mîntuiți; din perspectiva primei maxime nici nu „sîntem" măcar, cu toate că „existăm" în ordinea reverberațiilor contingenței. E ca și cum am fi mîntuiți dinainte pentru că nu sîntem și pentru că „doar Fața lui Dumnezeu va rămîne".

Distincția dintre Real și ireal coincide într-un anume sens cu cea dintre Substanță și accidente; raportul Substanță–accidente face ușor inteligibil caracterul „mai puțin real" — sau „ireal" — al lumii și arată celui capabil să-l înțeleagă cît de vană este eroarea care atribuie caracter absolut fenomenelor. Sensul curent al termenului de „substanță" indică de altfel — se înțelege de la sine — că există substanțe intermediare, „accidentale" în raport cu Substanța pură, asumînd, totuși, rolul de substanță în raport cu propriile lor accidente: aceste substanțe intermediare sînt, în ordine ascendentă, materia, eterul, substanța animică, substanța supraformală și macrocosmică — sau „angelică" dacă vrem —, apoi substanța universală și metacosmică ce con-

---

formulării exoterice pentru că el este cel care, fiind perspectivă metafizică, determină forma. Fără fundament metafizic nu există religie; ezoterismul este doar dezvoltarea, pornind de la Revelație, a ceea ce „era înainte".

1. Cosmosul în perfecțiunea simbolismului său este Mahomed; se va recunoaște aici cea de a doua *Shahādah*.

stituie unul dintre polii Fiinţei, „dimensiunea ei orizontală", aspectul ei feminin.[1] Eroarea antimetafizică a fiinţelor *asūrice* este de a lua accidentele drept „realitate" şi de a nega Substanţa, calificînd-o drept „ireală" sau „abstractă."[2]

Să percepi irealitatea — sau mai puţina realitate, sau realitatea relativă — lumii înseamnă să percepi totodată simbolismul fenomenelor; să ştii că numai „Substanţa substanţelor" este absolut reală — deci singura reală, riguros vorbind — înseamnă să vezi Substanţa în toate accidentele ei şi prin intermediul tuturor acestor accidente; graţie unei asemenea cunoaşteri iniţiale a Realităţii, lumea devine metafizic „transparentă". Atunci cînd se spune că un *Bodhisattva*, nu priveşte decît spaţiul, nu conţinuturile

---

1. Fiinţa înseamnă „Absolutul relativ" sau Dumnezeu ca „relativ absolut", ca Cel ce creează. Absolutul pur nu creează; dacă am voi totuşi ca noţiunile de „substanţă" şi de „accidente" să intervină pe acest nivel, ele ar trebui concepute ca nişte calităţi divine esenţiale emanînd din Supra-Fiinţă sau din Sine-le suprem şi cristalizate în Fiinţă; aplicaţia rămîne însă, chiar şi în acest caz, inadecvată. [Autorul a numit mai sus aspectele substanţei corespunzătoare celor trei niveluri cosmice şi nivelului Fiinţei din concepţia vedantină (în formularea guénoniană): materia este actualizare a substanţei la nivel sensibil, eterul şi substanţa animică reprezintă variantele ei, micro- şi macrocosmică, la nivel subtil, iar substanţa supraformală şi macrocosmică pe cea de la nivelul „maxim" al existenţei, nesupus limitărilor formale, ci doar dualităţii, inerentă manifestării. Substanţa universală constituie posibilitatea „plastică", însă non-manifestată, a Fiinţei, „Perfecţiunea pasivă" (*Khouen*) din taoism. Supra-Fiinţa (sau Non-Fiinţa în formulare guénoniană), Principiul absolut, situat „dincolo de orice urmă de dualitate" (*advaita-vāda*, pentru vedantini), transcende toate diferenţierile, manifestate sau nonmanifestate, şi ca atare nu mai admite în sine un aspect de Substanţă şi unul de Esenţă (*n. t.*).]

2. Credem că în mod greşit s-a pus pe seama lui Heraclit originea „actualismului" modern (*Aktualitäts-Theorie*): nu orice teorie despre jocul cosmic al Atotposibilităţii este, automat, un panteism materialist.

lui, sau le privește pe cele din urmă ca fiind tot spațiu, înseamnă că el nu vede decît Substanța, care, în raport cu lumea, îi apare ca un „vid" sau, dimpotrivă, că lumea i se pare un „vid" față de Plenitudinea principială; sînt cele două ipostaze ale „vidului" — sau ale „plenitudinii" — care se exclud mutual, așa cum compartimentele clepsidrei nu pot fi simultan goale sau pline.

Dacă resimțim pregnant raportul dintre apă și picături ca reflectîndu-l pe cel dintre Substanță și accidente — conținuturi ale lumii —, caracterul „iluzoriu" al accidentelor ni se va impune fără dubiu și fără dificultate; cînd Islamul afirmă: „creaturile îl dovedesc pe Dumnezeu", el arată că natura fenomenelor este de ordinul „accidentelor" și dezvăluie în consecință Substanța ultimă. Comparația cu apa rămîne totuși imperfectă pentru că nu ține seama de transcendența Substanței; însă materia nu poate furniza o imagine mai puțin inadecvată dată fiind estomparea transcendenței prin însăși reflectarea într-un plan ce ține de accident.

Există o discontinuitate între accidente și Substanță, deși există o foarte subtilă continuitate în sensul că Substanța singură fiind cu adevărat reală, accidentele constituie în mod obligatoriu aspectele ei; însă în acest caz sînt considerate exclusiv sub raportul cauzei iar ireversibilitatea relației Substanță-accident se menține: altfel spus, accidentul se reduce la Substanță, e Substanță „exteriorizată", corespunzînd Numelui Divin *Ezh-Zhāhir* (cel „Exterior"). Toate erorile privitoare la lume și la Dumnezeu rezidă fie în negația „naturalistă" a discontinuității[1], deci a transcendenței — cînd, dimpotrivă,

1. Această prejudecată „scientistă" — paralelă cu falsificarea și sărăcirea imaginației speculative — îl împiedică pe un Teilhard de Chardin să conceapă discontinuitatea majoră dintre materie și suflet sau dintre natural și supranatural. De aici decurge un

întreaga ştiinţă ar fi trebuit să fie construită pe acest fundament —, fie în neînţelegerea continuităţii metafizice şi „descendente" care nu suprimă în nici un fel discontinuitatea din punctul de vedere al relativului. „*Brahma* nu este în lume" însă „totul este *Atmā*"; „*Brahma* e adevărat, lumea e falsă" şi „El (cel eliberat, *mukta*) este *Brahma*." Toată gnoza e conţinută în aceste enunţuri aşa cum e conţinută în *Shahādah* sau în cele două Mărturisiri de credinţă şi în misterele hristice[1]. Or, această noţiune este crucială: adevărul metafizic, cu tot ceea ce comportă, stă în substanţa însăşi a inteligenţei; a nega ori a limita adevărul înseamnă a nega ori a limita intelectul; cunoaşterea intelectului înseamnă cunoaştere a conţinutului său consubstanţial şi, prin urmare, a naturii lucrurilor. De aceea se spune: „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (gnoza greacă), „Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru" (Evanghelia), „Cine se cunoaşte pe sine, cunoaşte pe Domnul său" (Islam).

Revelaţia e obiectivare a Intelectului şi are, ca atare, puterea de a actualiza inteligenţa adumbrită — însă nu desfiinţată — prin cădere; adumbrirea ei fiind accidentală, iar nu funciară, inteligenţa este

---

evoluţionism care — mergînd în sens contrar adevărului — vrea ca totul să înceapă cu materia. Însă un *minus* presupune întotdeauna un *plus* iniţial, aşa încît orice evoluţie aparentă este doar desfăşurarea cu totul provizorie a unui rezultat preexistent; embrionul uman ajunge om pentru că este aşa ceva ca atare; nici o „evoluţie" nu va putea face să apară un om dintr-un embrion animal. La fel, cosmosul în ansamblu nu poate apărea decît dintr-o stare embrionară care îi conţine virtual întreaga dezvoltare posibilă şi nu face decît să manifeste în planul contingenţelor un prototip infinit superior şi transcendent.

1. Treime, Întrupare, Răscumpărare. Treime în sensul ei supraontologic şi gnostic, concepută fie „vertical" (ierarhie a ipostazelor: Supra-Fiinţă, Fiinţă, Existenţă; *Paramātmā, Ishvara, Buddhi*), fie în sens „orizontal" („aspecte" sau „moduri" intrinseci ale Esenţei: Realitate, Înţelepciune, Beatitudine, *Sat, Šit, Ananda*).

chemată, în principiu, la realizarea gnozei[1]. În ce priveşte credinţa obişnuită, ea nu e în stare să atingă în mod conştient şi explicit adevărul total pentru că, la rîndul ei, limitează într-un fel inteligenţa; ea se aliniază în mod necesar, şi paradoxal, cu un anume raţionalism — vishnuismul este aici un exemplu similar Occidentului — şi nu se poate pierde în el decît în cazul unei slăbiri din însăşi interiorul ei[2]. Independent de cauză, o perspectivă care acordă caracter absolut unor situaţii relative, cum face exoterismul semitic, nu poate fi intelectual completă; însă cine spune exoterism spune în acelaşi timp ezoterism, enunţurile primului fiind simboluri pentru cel de al doilea.

Din adevărul metafizic — identic cu adevărul total — exoterismul transmite doar aspecte sau fragmente, fie că se referă la Dumnezeu, la univers sau la om. În om, exoterismul vede înainte de toate individul pasional şi social; în univers discerne zonele

---

1. A vorbi despre o gnoză creştină înseamnă că există un Creştinism care, centrat pe Hristos-Intelect, defineşte *a priori* omul ca inteligenţă, şi nu exclusiv ca voinţă decăzută ori numai pătimire. Dacă adevărul total se află în substanţa însăşi a inteligenţei, inteligenţa va fi, pentru gnoza creştină, Hristos cel imanent, „Lumina lumii" (Ioan 8, 12); a vedea în toate lucrurile Substanţa divină, a vedea în fiecare lucru obiectivarea — şi în anumite privinţe refracţia — Inteligenţei, înseamnă a realiza că „Dumnezeu s-a făcut om", fără ca această interpretare să ştirbească deloc sensul literal al dogmei.

2. Cartezianismul, care este probabil cea mai inteligentă manieră de a fi neinteligent, constituie exemplul clasic al unei credinţe înşelată de tatonările raţiunii; e o înţelepciune „de jos", înţelepciune ucigătoare, aşa cum a dovedit-o istoria. Toată filozofia modernă, inclusiv „ştiinţa" pleacă de la o falsă concepere a inteligenţei. Cultul pentru viaţă, de exemplu, păcătuieşte căutînd explicaţia şi ţinta omului undeva sub condiţia acestuia, în ceva ce nu poate defini natura umană; însă, în mod mult mai general, orice raţionalism — direct sau indirect — e fals pentru simplul fapt că limitează inteligenţa la raţiune, înţelepciunea la logică, deci cauza la efect.

care îl privesc pe acest individ; în Dumnezeu nu vede decît ceea ce interesează lumea, creaţia, omul, mîntuirea. În consecinţă — insistăm cu riscul de a ne repeta — exoterismul nu va lua în consideraţie nici intelectul pur, care depăşeşte umanul deschizîndu-se spre divin, nici ciclurile cosmice pre- sau post-umane, nici Supra-Fiinţa situată dincolo de orice relativitate, deci de orice distincţie; o atare perspectivă ne duce cu gîndul la o lucarnă care poate da cerului o formă pătrată, rotundă sau alta: e o viziune fragmentară, ce nu împiedică bineînţeles cerul să umple încăperea de lumină şi viaţă. Pericolul „voluntarismului" religios constă în mereu posibila sa pretenţie de a cere credinţei să comporte un maximum de voinţă şi un minimum de inteligenţă. I se reproşează într-adevăr inteligenţei fie că diminuează, prin natura sa, meritul, fie că îşi arogă în mod iluzoriu valoarea acestui merit împreună cu o cunoaştere în realitate inaccesibilă.[1] Oricum ar fi, putem spune în privinţa tuturor religiilor: „aşa cum e omul, e şi Dumnezeul său"; modul în care e considerat omul influenţează felul în care este privit Dumnezeu şi invers, în funcţie de caz.

Un lucru mai trebuie evidenţiat aici: criteriul adevărului metafizic sau profunzimea acestui ade-

1. Individualismul şi sentimentalismul unei anumite mistici pasionale sînt fenomene indiscutabile, oricare ar fi virtualităţile spirituale ale cadrului lor general; în asemenea tipuri de mistică, inteligenţa nu are nici un fel de funcţie operativă în ciuda posibilităţilor naturii sale profunde; absenţa discernămîntului metafizic antrenează absenţa concentrării metodice, una fiind complementul normal al celeilalte. Pentru gnoză, inteligenţa nu este o parte, ci centru şi punct de plecare al unei conştiinţe care înglobează întreaga noastră fiinţă. Foarte caracteristică pentru climatul mintal al Occidentului tradiţional, însă nicidecum compromiţătoare pentru adevărata intelectualitate, e asociaţia de idei stabilită între inteligenţă şi orgoliu, ca şi între frumuseţe şi păcat, ceea ce explică multe reacţii distructive, începînd cu Renaşterea.

văr nu rezidă în complexitatea ori dificultatea expresiei, ci în calitatea şi eficacitatea simbolismului, orientat către o anume capacitate de înţelegere şi un anume stil de gîndire.[1] Inteligenţa nu stă în complicaţia cuvintelor, ci în profunzimea intuiţiei; expresia poate fi subtilă şi greu de realizat, fără îndoială — după circumstanţe — dar, poate şi să nu fie astfel.

*

Ajunşi aici şi înainte de a merge mai departe, am dori să ne îngăduim o digresiune. Se spune că o mare parte a tinerilor de azi nu mai vor să audă de religie, de filozofie, de nici un fel de doctrină în general, că au sentimentul epuizării şi compromiterii acestui gen de lucruri, că sînt sensibili doar la „concret", la „trăit" şi mai ales la „nou". Răspunsul în faţa unei asemenea deformări mintale este simplu: în cazul în care „concretul" are o valoare[2], atunci nu se poate acomoda cu o atitudine falsă — aceea de a respinge orice doctrină —, nici nu poate fi absolut nou. Au existat dintotdeauna religii şi doctrine, dovadă că existenţa lor ţine de natura umană; de milenii încoace cei mai buni dintre oameni, pe care nu-i putem dispreţui fără a deveni noi înşine vrednici de dispreţ, au formulat şi au difuzat doctrine, au trăit în conformitate cu ele, au murit pentru a le susţine. Răul rezidă, cert, nu în ipotetica

1. Este absurd de aceea — în treacăt fie spus — să considerăm China ca lipsită de „sisteme metafizice" comparabile celor din India sau din Occident; o asemenea judecată ignoră faptul că omul galben este un vizual iar nu un auditiv şi un verbal ca cel alb, distincţie care nu are nici o legătură cu inteligenţa pură.

2. Cînd contemporanii vorbesc despre „concret" o fac cel mai adesea ca şi cum s-ar referi la „concreteţea" spumei şi la „abstracţiunea" apei, pentru a comite astfel confuzia clasică între accidente şi substanţă.

zădărnicie a oricărei doctrine, ci doar în faptul că prea mulţi oameni nu au urmat — sau nu urmează — doctrine adevărate ori că, dimpotrivă, au urmat — sau urmează — doctrine false; rău este că minţile au fost obosite şi inimile dezamăgite de prea multe teorii inconsistente şi înşelătoare, că o eroare proliferantă[1], logoreică şi pernicioasă a discreditat adevărul, enunţat cu necesitate tot prin intermediul cuvintelor; el este de faţă, însă nimeni nu-l mai ia în seamă. Prea mulţi oameni au ajuns să ignore ce înseamnă o idee, care îi este valoarea sau rolul; nici nu bănuiesc că au existat întotdeauna teorii desăvîrşite şi definitive — absolut adecvate şi eficace în planul respectiv — şi că nu mai e nimic de adăugat vechilor înţelepţi, cu excepţia efortului nostru de a-i înţelege. Dacă sîntem fiinţe umane, nu ne putem abţine de la gîndire, iar dacă gîndim, vom alege o doctrină; oboseala, lipsa de imaginaţie şi orgoliul infantil ale unui tineret decepţionat şi materialist nu pot schimba nimic din toate acestea. Ştiinţa modernă a creat condiţiile anormale şi exasperante pentru care suferă tineretul fiindcă ea însăşi e anormală şi dezamăgitoare; ni se va replica fără îndoială că omul nu e responsabil pentru nihilismul său, că ştiinţa e cea care i-a ucis pe zei, dar aceasta e o mărturisire de neputinţă intelectuală, iar nu un titlu de glorie; cel care cunoaşte adevărata semnificaţie a zeilor nu se lasă descumpănit de descoperirile fizice — determinînd deplasarea simbolurilor sensibile, nu însă şi abolirea lor[2] — şi încă mai pu-

1. „Legiune îmi este numele" spune un demon în *Evanghelie* (Marcu 5, 9).

2. Degeaba ştim că spaţiul este o noapte veşnică conţinînd galaxii şi nebuloase; cerul albastru continuă să se întindă deasupra noastră şi să simbolizeze lumea îngerilor şi Împărăţia Fericirii.

ţin de ipoteze gratuite sau de erori de psihologie. Existenţa poate fi comparată, în anumite privinţe, cu un organism viu: nu se lasă redusă, în conştiinţa oamenilor şi în modul lor de acţiune, la măsurători care îi violentează natura fără a riposta la o atare siluire; pulsaţii „extra-raţionale[1]" o traversează din toate părţile. Putem constata pretutindeni în jurul nostru prezenţa acestui ordin „extra-raţional", dacă nu cumva sîntem orbiţi de prejudecăţile unor schematisme de tip matematic; lui îi aparţin şi religia şi oricare altă formă de înţelepciune.[2] Voind să tratăm aşadar existenţa ca pe o realitate pur aritmetică şi fizică, o falsificăm în raport cu noi înşine pentru ca, în final, s-o distrugem.

Într-o ordine apropiată de idei, trebuie să semnalăm abuzul referitor la noţiunea de inteligenţă. Din punctul nostru de vedere, inteligenţa nu poate avea alt obiect decît adevărul, aşa cum dragostea are ca obiect frumuseţea sau bunătatea; fără îndoială că inteligenţa se poate manifesta şi în eroare — de vreme ce se implică în contingent şi poate fi denaturată de el, de vreme ce eroarea, inconsistentă în ea însăşi, are nevoie de spirit —, însă nu trebuie să pierdem din vedere ce este inteligenţa în sine, nici să ne închipuim că o lucrare alcătuită din erori poate fi produsul unei inteligenţe normale, ori chiar transcendente; mai ales, nu trebuie să confundăm abilitatea sau şiretenia cu inteligenţa pură şi contemplaţia.[3] Intelectualitatea comportă în mod esen-

1. Se vorbeşte în mod obişnuit şi cu orice prilej despre „iraţional", ceea ce constituie un periculos abuz de limbaj, reducînd intenţionat superiorul la inferior.

2. În cazul acesta este vorba de „supraraţional".

3. Aşa cum remarcam într-una din lucrările noastre precedente, ininteligenţa şi viciul pot fi doar superficiale, „accidentale" într-un fel, şi prin urmare vindecabile. Sau pot fi, dimpotrivă,

ţial un aspect de „sinceritate"; or, sinceritatea desăvîrşită a inteligenţei este de neconceput fără o atitudine dezinteresată; a cunoaşte înseamnă a vedea, iar viziunea este adecvare a subiectului la obiect, nu act pasional. „Credinţa" sau acceptarea adevărului trebuie să fie sinceră, contemplativă: fiindcă una este să admiţi o idee — adevărată sau falsă — din cauza unui interes material ori sentimental şi altceva este să o admiţi pentru că ştii, sau crezi măcar, că e adevărată.

Ştiinţa, vor spune unii, a dovedit de mult inconsistenţa Revelaţiilor, datorate — pare-se — nostalgiilor noastre învederate de pămînteni temători şi nesatisfăcuţi[1]; nu e necesar să răspundem încă o dată la asemenea opinii într-un context ca cel al cărţii de faţă; folosim totuşi ocazia pentru a adăuga o imagine tablourilor precedent considerate. Să ne reprezentăm un cer de vară şi oameni simpli care îl privesc, proiectînd pe fondul acesta visul lor despre cele de dincolo; iar apoi să ne închipuim că ar fi cu putinţă ca oamenii de care vorbeam să fie duşi în prăpastia neagră şi îngheţată, stăpînită de o tăcere mormîntală, a galaxiilor şi nebuloaselor. Mulţi, prea mulţi dintre ei, şi-ar pierde credinţa; este exact ceea ce se întîmplă ca urmare a ştiinţei moderne, atît în ce îi priveşte pe savanţi, cît şi pe cei care

---

relativ „esenţiale", deci practic iremediabile; o lipsă esenţială de virtute este totuşi incompatibilă cu o inteligenţă transcendentă, la fel cum marea virtute nu se întîlneşte niciodată la o fiinţă funciar ininteligentă (cf. *Les Stations de la Sagesse*, cap. „Orthodoxie et intellectualité"). Vom mai adăuga că sînt oameni care disprețuiesc inteligenţa fie în numele „umilităţii", fie în numele „concretului" şi sînt alţii care confundă practic inteligenţa cu maliţia, confuzie la care sfîntul Pavel a dat deja răspuns: „Fraţilor, nu fiţi copii la minte. Fiţi copii însă cînd este vorba de răutate. La minte, însă, fiţi desăvîrşiţi" (I Corinteni 14, 20).

1. Şi de proşti incurabili, am adăuga noi, dacă ipoteza ar fi adevărată.

sînt victimele vulgarizării ştiinţifice. Însă majoritatea oamenilor nu ştiu — iar dacă ar putea şti, la ce bun s-o creadă? — că cerul albastru, iluzie provenită dintr-o eroare optică dezminţită de viziunea spaţiului interplanetar, reflectă totuşi în mod adecvat Cerul Îngerilor şi al Preafericiţilor şi că, în ciuda tuturor dezminţirilor, acest miraj albastru cu nori de argint este justificat şi va avea ultimul cuvînt; a pune la îndoială atare perspectivă ar însemna să admitem că hazardul e cel care ne-a aşezat pe pămînt şi că tot hazardul ne face să vedem cerul aşa cum îl vedem. Prăpastia neagră a galaxiilor este şi ea, bineînţeles, un reflex al realităţii, dar simbolismul se deplasează în acest caz: nu mai reflectă Cerul Îngerilor ci, pentru a rămîne fideli punctului nostru de plecare, spaimele misterelor divine în care se pierde cel ce vrea să le violenteze cu ajutorul unei raţiuni falibile şi fără motiv legitim; în sens pozitiv, prăpastia reprezintă acea *scientia sacra* care transcende credinţa simplă a omului pios şi e accesibilă doar intelectului pur[1], *Deo juvante*.[2] Conform simbolismului imediat al aparenţelor este vorba de abisurile manifestării universale, de acea *samsāra* ale cărei limite scapă, fără măsură, experienţei noastre curente; în sfîrşit, spaţiul extraterestru reflectă şi moartea, aşa cum spuneam mai sus, pentru că ne proiectează dincolo de starea securităţii noastre terestre, într-un vid vertiginos şi într-o inimaginabilă dezrădăcinare; ceea ce se poate extinde pînă la o semnificaţie spirituală de vreme ce trebuie „să mu-

1. Tocmai această *scientia sacra* ne poate face să înţelegem că o „credinţă simplă" e dreaptă şi că niciodată „copiii" nu greşesc înălţîndu-şi ruga spre cerul albastru. Harul o poate face şi el, însă în alt chip.

2. Pentru că nimic nu este cu putinţă, aşa cum insistă doctrina sufistă, fără ajutorul divin (*tawfīq*); inteligenţa superioară nu prezintă, ea singură, o garanţie suficientă în ceea ce priveşte scopul nostru ultim.

rim înainte de a muri" (după spusa Profetului). Însă ceea ce doream să evidenţiem e mai cu seamă greşeala de a crede că „ştiinţa" posedă, prin conţinuturile sale obiective, puterea de a distruge mituri şi religii, că este o experienţă superioară capabilă să ucidă zeii şi credinţele. În realitate, incapacitatea umană de înţelegere a unor fenomene surprinzătoare şi de rezolvare a anumitor antinomii aparente, e cea care sufocă adevărul şi dezumanizează lumea.

În fine, rămîne să elucidăm, o dată pentru totdeauna, un ultim echivoc: cuvîntul „gnoză", prezent în această carte ca şi în lucrări precedente, se referă la cunoaşterea suprarațională — deci pur intelectivă — a realităţilor metacosmice; or, această cunoaştere nu se reduce la „gnosticismul" istoric — altfel ar trebui ca Ibn Arabî sau Shankara să fie consideraţi şi ei „gnostici" alexandrini; pe scurt, *gnosis* nu trebuie să fie răspunzătoare pentru orice asociaţie de idei şi orice abuz de limbaj. E admisibilă, din punct de vedere uman, lipsa de încredere în gnoză; nu este însă admisibil ca pretinşi cunoscători să aşeze sub acest termen lucruri fără nici o legătură — nici ca gen, nici ca nivel — cu realitatea la care ne referim, indiferent de valoarea atribuită. Am putea la fel de bine spune, în loc de „gnoză", *ma'rifah*, în arabă, sau *jnāna*, în sanscrită, însă ni se pare normal să utilizăm un termen occidental din moment ce scriem într-o limbă occidentală; ar mai rămîne cuvîntul „teozofie" însă el dă naştere unor asociaţii de idei şi mai supărătoare; cît priveşte cuvîntul „cunoaştere", acesta e mult prea general în absenţa unui epitet sau a contextului care să îi precizeze sensul. Vrem să subliniem doar că înţelegem cuvîntul „gnoză" exclusiv în sensul său etimologic şi universal şi că din acest motiv nu putem să-l reducem pur şi simplu la sincretismul greco-oriental al Antichităţii tîrzii[1], nici, cu atît mai

1. Dacă nu „reducem" sensul cuvîntului la sincretismul

mult, să-l atribuim oricărei fantezii pseudo-religioase, pseudo-yogice ori pur şi simplu literare.[1] De vreme ce catolicii — care nu cred în Islam — îl numesc „religie", iar nu „pseudo-religie", nu vedem pentru ce nu s-ar face, similar, distincţia — în afara oricărei probleme de catolicism sau non-catolicism — între o „gnoză" cu anumite caractere precise sau aproximative şi o „pseudo-gnoză" care nu le posedă.

*

Pentru a pune în evidenţă faptul că diferenţa dintre Islam şi Creştinism ţine numai de perspectiva metafizică şi de simbolism, — cele două spiritualităţi fiind deci, în fond, convergente — vom încerca să caracterizăm succint gnoza creştină pornind de la ideea-cheie că esenţa Creştinismului este: „Dumnezeu s-a făcut ceea ce sîntem pentru a ne face ceea ce El este" (sfîntul Irineu); Cerul a devenit pămînt pentru ca pămîntul să devină Cer; Hristos trasează în lumea exterioară şi istorică ceea ce are loc, dintotdeauna, în lumea interioară a sufletului. În om, Spiritul se face *ego* pentru ca *ego*-ul să devină Spirit; Spiritul sau Intelectul (*intellectus*, iar nu *mens* sau *ratio*) se face *ego* întrupîndu-se în mintal sub forma concepţiei, a adevărului, iar *ego*-ul devine Spirit sau Intelect unindu-se cu acesta.[2] Creşti-

---

menţionat, admitem totuşi că evidenţa şi raţiunile istorice ne determină să numim „gnostici" inclusiv pe ereticii desemnaţi convenţional cu acest nume. Greşeala lor iniţială constă în proasta interpretare — dogmatistă — a gnozei, de unde au decurs erori şi un sectarism incompatibile cu o perspectivă sapienţială; raportul lor indirect cu adevărata gnoză poate justifica însă, la rigoare, utilizarea termenului de „gnostic".

1. Aşa cum se întîmplă din ce în ce mai des de cînd psihanaliştii îşi arogă monopolul asupra a tot ce este „viaţă interioară", amestecînd lucruri dintre cele mai diferite şi ireconciliabile sub un unic regim, de nivelare şi relativism.

2. „Cele ce ochiul n-a văzut şi urechea n-a auzit, şi la inima

nismul este o doctrină a unirii sau doctrina Unirii mai degrabă decît cea a Unității: Principiul se unește cu manifestarea pentru ca manifestarea să se unească cu Principiul; de aici decurg simbolismul iubirii și predominanța căii „bhaktice". Dumnezeu s-a făcut om „din cauza uriașei sale iubiri" (sfîntul Irineu) și omul trebuie să se unească cu Dumnezeu tot din „iubire", oricare ar fi sensul — volitiv, emoțional sau intelectiv — dat acestui termen. „Dumnezeu este iubire": El este — ca Treime — Unire și dorește Unirea.

Care este, însă, conținutul Spiritului sau, altfel spus: care este mesajul sapiențial al lui Hristos? Pentru că acest mesaj constituie totodată, în microcosmosul uman, și eternul conținut al Intelectului. Mesajul sau conținutul este: iubește pe Dumnezeu cu toate facultățile tale și, în funcție de această iubire, iubește-ți aproapele ca pe tine însuți; adică: unește-te — pentru că a iubi înseamnă în mod esențial „a se uni" — cu Inima-Intelect și, în funcție sau ca o condiție a acestei uniri, părăsește orice orgoliu și orice pasiune pentru a discerne Spiritul în toate creaturile. „Întrucît ați făcut unuia dintre acești frați ai Mei, prea mici, Mie mi-ați făcut" (Matei 25, 40). Inima-Intelect — „Hristos în noi" — este nu numai lumină sau discernămînt, ci și căldură sau beatitudine, deci „iubire": „lumina" se „încălzeș-

---

omului nu s-au suit, pe acelea le-a gătit Dumnezeu celor care îl iubesc pe El. Iar nouă ne-a dezvăluit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adîncurile lui Dumnezeu. Căci cine dintre oameni știe cele ale omului, decît duhul omului, care este în el? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decît numai Duhul lui Dumnezeu. Iar noi n-am primit duhul lumii, ci Duhul cel de la Dumnezeu, ca să cunoaștem cele dăruite nouă de Dumnezeu" (I Corinteni 2, 9–12). — Pentru Dante, osîndiți sînt cei „care și-au pierdut bunul Intelectului" (Infern III, 18), ceea ce se poate referi la reflexul microcosmic și uman al Intelectului divin sau chiar la Intelectul divin însuși.

te" în măsura în care devine „ființa" noastră proprie.[1]

Acest mesaj — sau adevăr intim — al Spiritului prefigurează crucea pentru că implică două dimensiuni: una „verticală" și cealaltă „orizontală", anume iubirea de Dumnezeu și iubirea de aproapele său sau unirea cu Spiritul și unirea cu ambianța umană, considerată în acest caz ca manifestare a Spiritului sau ca „trupul său mistic". Dintr-o perspectivă puțin deosebită, cele două dimensiuni sînt reprezentate prin cunoaștere și iubire: îl „cunoști" pe Dumnezeu și îți „iubești" aproapele, sau iarăși: îl iubești cu atît mai mult pe Dumnezeu, cu cît îl cunoști mai bine și îți cunoști cu atît mai bine aproapele, cu cît îl iubești mai mult. În ce privește aspectul de suferință al crucii, trebuie spus că, din punctul de vedere al gnozei mai mult decît din orice alt punct de vedere, suferința constă, în noi înșine și printre oameni, în profund adevăratul: „Lumina luminează în întuneric și întunericul nu a înțeles-o" (Ioan 1, 5).[2]

Întreg Creștinismul este enunțat în doctrina trinitară și ea reprezintă, fundamental, o perspectivă a unirii; unire considerată încă de la nivel suprem, *in divinis*: în natura Sa însăși, Dumnezeu prefigurează raporturile dintre El și lume, raporturi care nu devin de altfel externe decît în mod iluzoriu.

---

1. De aceea, pentru sufiți, „iubirea" (*mahabbah*) nu presupune niciodecum o calc de tip *bhakti*, tot așa cum folosirea acestui termen de către Vedantinii shivaiți nu implică o perspectivă dualistă asupra lui *Vaishnava*.

2. Dimensiunea gnostică — înțelegînd mereu termenul în sens etimologic și atemporal — apare cît se poate de net în acest pasaj al Evangheliei după Toma, de curînd descoperită: „Și Hristos, după ce vorbi apostolilor, ieși cu sfîntul Toma și îi zise trei cuvinte, trei vorbe. Cînd Toma se întoarse singur, ceilalți ucenici se grăbiră să-l întrebe; însă el le spuse că de le-ar încredința măcar unul din aceste cuvinte, el l-ar ucide cu pietre și foc ar țîșni din pietre ca să-i mistuie."

Aşa cum am remarcat deja, religia creştină pune accent pe conţinutul „fenomenal" al credinţei mai degrabă decît pe calitatea intrinsecă şi transformantă a acesteia; spunem „mai degrabă' şi vorbim de „accent" pentru a arăta că nu este vorba de o definiţie necondiţionată; Treimea nu este, evident, de ordin fenomenal, însă e legată de fenomenul hristic. În măsura în care obiectul credinţei este „principial", el coincide cu natura „intelectuală" sau contemplativă a credinţei[1]; în măsura în care conţinutul credinţei este „fenomenal", credinţa va fi „volitivă". Creştinismul este *grosso modo* o cale „existenţială"[2] — „intelectualizată" în gnoză, — în vreme ce Islamul este, dimpotrivă, o cale „intelectuală fenomenalizată", ceea ce înseamnă că Islamul este *a priori* intelectual — în mod indirect sau direct, după cum ne referim la *sharī'ah* sau la *haqīqah*. Musulmanul, ferm în convingerea sa unitară — unde certitudinea coincide în fond cu substanţa însăşi a inteligenţei, şi ca urmare cu Absolutul[3], — e predispus să vadă în fenomene ispite „asociaţioniste" (*shirk, mushrik*), în timp ce creştinul, centrat pe faptul hristic şi pe miracolele ce decurg în mod esenţial de aici, resimte un soi de neîncredere profundă faţă de inteligenţă — pe care e tentat să o reducă la „înţelepciunea după trup" opunînd-o milei pauliniene —, cît şi faţă de ceea ce crede a fi doar pretenţii ale „spiritului uman".

---

1. Ceea ce se exprimă prin ideea că, încă de la naştere, sufletul este „creştin" — sau „musulman", depinde de religie — şi că oamenii sînt aceia care îl abat de la credinţa sădită înăuntrul lui sau, dimpotrivă, îl „confirmă" în ea; ceea ce, desigur, duce cu gîndul la „amintirea" platoniciană.

2. Bazată aşadar pe elementul *Sat* (Fiinţă) al Vedantinilor şi nu în mod direct pe elementul *Šit* (Conştiinţă), cu toate că *Logos*-ul este intrinsec legat de al doilea, ceea ce permite deschiderea unei perspective gnostice: Intelectul a devenit fenomen pentru ca fenomenul să devină Intelect.

3. Definiţie care convine, evident, oricărei gnoze.

Dacă din punct de vedere „realizare" sau „cale", Creştinismul operează cu „iubirea de Dumnezeu" — răspuns la iubirea divină pentru om, Dumnezeu fiind el însuşi „Iubire", — Islamul va proceda în schimb prin „sinceritatea credinţei unitare", aşa cum am văzut înainte. Şi se ştie că această credinţă trebuie să implice toate consecinţele ce rezultă logic din conţinutul ei, care nu e altul decît Unitatea sau Absolutul. Este vorba întîi de *el-imān*, acceptarea Unităţii de către inteligenţă; apoi — fiindcă existăm ca indivizi şi colectivitate — de *el-islām*, supunerea voinţei în faţa Unităţii sau ideii de Unitate (acest al doilea element se referă la Unitatea reprezentată printr-o sinteză în planul multiplului); şi în sfîrşit de *el-ihsān* care desfăşoară sau aprofundează elementele precedente pînă la consecinţele lor ultime. Sub influenţa celui de al treilea termen, *el-imān* devine „realizare" sau „certitudine trăită", — „cunoaşterea" devine „fiinţă" —, în timp ce *el-islām*, în loc să se mărginească la un număr finit de atitudini prescrise, va îngloba toate planurile naturii noastre; *a priori*, credinţa şi supunerea nu sînt altceva decît atitudini simbolice, eficace însă în planul lor de manifestare. În virtutea căii (*ihsān*), credinţa (*imān*) devine gnoză sau „participare" la Inteligenţa divină, iar supunerea (*islām*) devine „extincţie" în Fiinţa divină; cum participarea la Divinitate este un mister, nimeni nu are dreptul să se proclame *mu'min* („credincios", posesor de *imān*), dar fiecare se poate chema *muslim* („supus", conformîndu-se *islām*-ului); *imān* este o taină între slujitor şi Domnul său, ca şi *ihsān*, care determină gradul, nivelul (*maqām*) sau „secretul" (*sirr*) acestei credinţe, inefabila ei realitate. În credinţa unitară — cu consecinţe totale —, ca şi în iubirea totală de Dumnezeu, omul trebuie să se smulgă din multiplicitatea dispersantă şi ucigătoare a tot ceea ce, fiind „altceva decît El", nu este, de fapt; trebuie să ne smulgem din păcat pentru că acesta implică o iubire practic „totală" pentru

creatură sau pentru domeniul creat, o iubire deturnată de la Dumnezeul-Iubire care este astfel jefuit în favoarea a ceea ce se situează sub personalitatea noastră nemuritoare. Găsim aici un criteriu care indică foarte bine sensul religiilor şi al înţelepciunilor: anume „concentrarea" în funcţie de adevăr şi pentru a redescoperi, dincolo de moarte şi dincolo de această lume a morţii, tot ceea ce iubeam pe pământ; pentru noi, obiectul iubirii rămîne însă ascuns într-un punct geometric care ne apare iniţial drept o totală sărăcire; care este chiar sărăcire, într-un anume sens relativ şi din punctul de vedere al lumii noastre de bogăţie înşelătoare, de segmentare sterilă în mii de faţete, în mii de reflexe. Lumea este o mişcare purtînd în sine principiul propriei epuizări, o desfăşurare manifestînd pretutindeni stigmatele strîmtorării sale, un loc unde Viaţa şi Spiritul sînt rătăcite nu de către un hazard absurd, ci pentru că această întîlnire dintre existenţa inertă şi Conştiinţa vie reprezintă o posibilitate şi, ca atare, ceva ce nu poate să nu fie, ceva cuprins în infinitatea însăşi a Absolutului.

*

Cîteva cuvinte se impun aici despre prioritatea contemplaţiei. Se ştie că Islamul defineşte această funcţie supremă a omului prin *hadīth*-ul despre *ihsān* care porunceşte să „adori pe *Allāh* ca şi cum L-ai vedea", dat fiind că „dacă tu nu îl vezi, El totuşi te vede"; Creştinismul, la rîndul său, enunţă în primul rînd iubirea totală de Dumnezeu, iar apoi iubirea pentru aproapele său; această a doua iubire — trebuie insistat, în favoarea primeia — nu poate fi totală pentru că nici iubirea de noi înşine nu este totală; omul — *ego* sau *alter* — nu este Dumnezeu.[1]

1. În ce priveşte *hadīth*-ul menţionat, acesta nu trece cu vederea mila omenească pentru că, înainte de a spune ce este

Oricum, din toate definițiile tradiționale referitoare la funcția supremă a omului reiese că cel care este capabil de contemplație nu are dreptul să o neglijeze ci, dimpotrivă, este „chemat" să i se consacre; el nu va păcătui nici împotriva lui Dumnezeu, nici împotriva aproapelui — pentru a spune ce este cel mai puțin important — urmînd exemplul din *Evanghelie* al Mariei, și nu pe cel al Martei, deoarece contemplația conține acțiunea și nu invers; dacă acțiunea se poate opune, în fapt, contemplației, ea nu i se opune totuși în principiu, așa cum nici nu se impune, în afara strictului necesar sau a datoriilor către societate. Nu trebuie ca, în smerenie, să coborîm, o dată cu noi, și lucruri care ne depășesc pentru că virtutea noastră își pierde atunci și valoarea și sensul; a reduce spiritualitatea la un „umil" utilitarism — la un materialism larvar, pînă la urmă — înseamnă ocară la adresa lui Dumnezeu: pe de o parte, fiindcă părem să spunem că Dumnezeu nu merită să ne ocupăm de El în mod exclusiv, pe de altă parte, fiindcă darul divin al inteligenței este exilat undeva, în rîndul lucrurilor superflue.

În afară de aceasta, și la o scară mai largă, e foarte important să înțelegem că „punctul de vedere metafizic" este sinonim cu „interioritatea"; metafizica nu este „exterioară" nici unei forme de spiritualitate și de aceea e cu neputință să considerăm un lucru din punct de vedere metafizic și exterior în același timp. Cei ce se revendică de la principiul extraintelectual conform căruia orice posibilă competență ar deriva exclusiv din participarea practică nu se dau înapoi, de altfel, să legifereze „intelectual" și „în deplină cunoștiință de cauză"[1] asupra unor forme de spiritualitate la care nu participă în nici un fel.

---

ihsān, spune ce este *islām* care constă între altele și în „vărsarea daniei" (*zakāt*).

1. Pretinzînd, de exemplu, că Absolutul vedantinilor sau al

Inteligenţa poate constitui esenţa unei căi cu condiţia să se sprijine pe o mentalitate contemplativă şi pe o gîndire fundamental non-pasională; un exoterism nu poate constitui, în sine, o asemenea cale; poate însă predispune către ea, aşa cum o face Islamul, prin perspectiva sa funciară, prin structura şi climatul său. Din punct de vedere strict sharait, inteligenţa se reduce, pentru Islam, la responsabilitate; privit sub acest unghi, fiecare om responsabil este inteligent în sensul că omul responsabil este definit mai ales sub raportul inteligenţei, şi nu doar sub cel al libertăţii volitive.[1]

*

Am văzut la începutul acestei expuneri că Islamul se întemeiază pe natura însăşi a lucrurilor pentru că situează condiţia mîntuirii în deiformitatea noastră: anume în caracterul total al inteligenţei umane, apoi în libertatea voinţei şi, în sfîrşit, în darul cuvîntului; cu condiţia ca acestea trei să vehiculeze — graţie unei intervenţii divine „obiective" — respectiv certitudinea, echilibrul moral şi rugăciunea unitivă; am văzut de asemenea că cele trei moduri ale deiformităţii şi conţinuturile lor sînt *grosso modo* reprezentate în tradiţia islamică prin ternarul *Imān-Islām-Ihsān* („Credinţă-Lege-Cale"). Or, a vorbi de deiformitate înseamnă raportare la caracterele proprii Naturii divine şi, într-adevăr, Dumnezeu este „Lu-

---

sufiţilor nu este decît un absolut „natural" (?), „fără viaţă" şi, în consecinţă, „înşelător" etc.

1. „Şi vor zice: Dacă am fi ascultat, sau dacă am fi înţeles (*na' qilu*, cu inteligenţa: *'aql*) nu ne-am afla printre oaspeţii văpăii" (*Coran* LXVII, 10). — Preţuirea pentru inteligenţă a Islamului transpare, printre altele, şi în acest *hadîth*: „Domnul nostru Iisus a zis: Nu mi-a fost cu neputinţă să înviez morţii, însă cu neputinţă mi-a fost să-i vindec pe proşti."

mină" (*Nūr*)[1], „Viață" (*Ḥayat*) sau „Voință" (*Irādah*) și „Cuvînt" (*Kalām, Kalimah*); acest Cuvînt este prin excelență cuvînt creator *kun* („fie!")[2]. Însă ceea ce la Dumnezeu este putere creatoare va fi, la om, putere transformantă și deifiantă; Cuvîntul divin creează iar cuvîntul uman, ca răspuns, readuce ființa la Dumnezeu prin „pomenirea" lui *Allāh*. Cuvîntul divin creează în primul rînd, iar apoi revelează; cuvîntul uman transmite întîi, iar apoi transformă; transmite adevărul și, adresîndu-se lui Dumnezeu, îl transformă și-l deifică pe om; Revelației divine îi corespunde transmisia umană, iar Creației, deificarea. Cuvîntul nu are altă funcție, în ceea ce îl privește pe om, decît să transmită adevărul și să deifice; el este fie discurs veridic, fie rugăciune.[3]

Am dori să rezumăm în cîteva cuvinte toată această doctrină: pentru a înțelege sensul *Coranului* ca sacrament trebuie să știm că el este prototipul increat al darului cuvîntului, etern Cuvînt al lui Dum-

---

1. „Conștiință" infinită, liberă de orice obiectivare.

2. De unde derivă cuvîntul *kawn*, „lumea", „ceea ce există". *El-kawn el-kabīr* este macrocosmosul, *el-kawn eṣ-ṣaghīr*, microcosmosul.

3. „Ci cuvîntul vostru să fie: Ceea ce este da, da; și ceea ce este nu, nu; iar ce este mai mult decît acestea, de la cel rău este." (Matei 5, 37). — Sens care se apropie de „sinceritate" (*ikhlāṣ*) — esență însăși a Căii (*Ishān*), conform următoarei definiții tradiționale: „Virtutea operativă (actualizarea spirituală, *el-iḥsān*) înseamnă să-L adori pe Dumnezeu ca și cum L-ai vedea, și dacă tu nu îl vezi, El totuși te vede." Cuvîntul purtător de adevăr este simbolul dreptei intenții care, pentru Islam, înseamnă totul. „Călăuzește-ne pe calea cea dreaptă" (*eṣ-ṣirāt el-mustaqīm*) spune *Surath el-Fātihah*. [Calea cea dreaptă corespunde căii înguste din Evanghelie (Matei, 7, 14) ca și îndemnului Sfîntului Ioan Înainte-Mergătorul: „Gătiți calea Domnului, drepte faceți cărările Lui" (Marcu 1, 3); „întortocherea" ființei trebuie rectificată printr-o „dreaptă intenție", printr-o corectă orientare, pentru ca centrul luminos al Adevărului să-și poată trimite neîmpiedicat raza în inima omului (*n. t.*).]

nezeu (*kalāmu 'Llāh*), că omul şi Dumnezeu se întîlnesc în discursul revelat, în *Logos*-ul care şi-a asumat forma diferenţiată a limbajului omenesc pentru ca omul să regăsească, prin intermediul acestui limbaj, Cuvîntul nediferenţiat şi salvator al celui Veşnic. Toate acestea explică imensa putere mîntuitoare a cuvîntului „teofor", capacitatea sa de a vehicula puterea divină şi de a nimici legiuni de păcate.[1]

Aşa cum spuneam la începutul capitolului, calea se întemeiază în al doilea rînd pe concentrarea contemplativă sau operativă, pe rugăciune sub toate gradele ei. Suportul concentrării — sau al rugăciunii quintesenţiale — este, în Islam, „pomenirea" sau „amintirea" (*dhikr*)[2] care se întinde de la recitarea totală a Coranului şi pînă la suflul mistic simbolizînd vocabula finală *hā* din Numele *Allāh* sau pe cea iniţială, *hā* din Numele *Hua*, „El". Tot ceea ce se poate spune despre Numele divin — de exemplu „toate lucrurile de pe pămînt sînt blestemate în afară de amintirea lui *Allāh*" sau „nimic nu îndepărtează Mînia lui *Allāh* mai mult decît această amintire" —, toate acestea pot fi spuse, la fel, despre inimă

---

1. „Şi Adam primi de la Domnul său cuvinte" (*Coran* I, 38). — „Cuvîntul" (*Logos*-ul) reprezintă, într-o anumită teologie trinitară, „Cunoaşterea" pe care „Fiinţa" o posedă despre ea însăşi. „Pentru că Tatăl este mai mare decît mine" (Ioan 14, 28): Fiinţa, în sine, este mai mare decît polul „Conştiinţă" cu toate că acesta din urmă este realmente Fiinţă în natura sa intrinsecă. Fiinţa posedă, de altfel, un aspect de „Conştiinţă" şi faţă de Supra-Fiinţă, în sensul că ea cristalizează, în mod distinctiv, potenţialităţile Supra-Fiinţei în vederea manifestării lor; Supra-Fiinţa rămîne totuşi supremul „Sine", a cărui Cunoaştere infinită este nediferenţiată tocmai datorită infinităţii ei.

2. „Pe cel care Mă pomeneşte în sine însuşi (*fī nafsihi*), Eu îl pomenesc în Mine însumi; şi pe cel care Mă pomeneşte în adunare, Eu îl pomenesc într-o adunare mai bună decît a sa" (*Hadīth qudsi*). Adunarea „mai bună" este cea celestă. — Conform unui alt *hadīth* de acelaşi fel, „Eu sînt împreună (*Innī jālis*) cu cel care Mă pomeneşte".

şi despre intelect[1] iar, prin extensie, despre concepţia metafizică şi despre concentrarea contemplativă. În inimă, sîntem uniţi cu Fiinţa pură, iar în intelect cu Adevărul total, cele două fiind identice în Absolut.[2]

Islamul priveşte concentrarea ca „sinceritate" a rugăciunii; rugăciunea nu este deplin validă decît cu condiţia sincerităţii ei — a acestei concentrări — care „deschide" *dhikr*-ul, permiţîndu-i să fie totodată simplu şi de o imensă eficacitate.[3] La obiecţia că rugăciunea incantatorie ar fi un act exterior şi uşor de împlinit, care nu ar avea puterea să şteargă o mie de păcate şi n-ar avea valoarea a o mie de fapte bune, tradiţia răspunde că, de partea omului, întreg meritul stă în intenţia de a rosti rugăciunea — lipsind intenţia, rugăciunea n-ar fi rostită, — iar apoi în reculegere, în „prezenţa" noastră faţă în faţă cu Prezenţa divină; mai adaugă însă că meritul acesta nu înseamnă nimic în faţa harului divin.

„Amintirea lui Dumnezeu" constituie simultan uitare de sine; invers, *ego*-ul este un fel de cristalizare a uitării de Dumnezeu. Creierul reprezintă cumva organul acestei a doua uitări[4], fiind comparabil cu un burete încărcat de imaginile lumii teres-

---

1. „Cerul şi pămîntul nu pot să Mă încapă, însă inima slujitorului meu credincios Mă încape" (*Hadîth qudsî*).

2. „Fericit omul — cîntă Djâmî — căruia inima i-a fost iluminată de invocaţie (*dhikr*); în umbra ei, sufletul carnal s-a învins, gîndul multiplicităţii s-a alungat, cel ce invoca (*dhâkir*) s-a transformat în invocaţie şi invocaţia în cel invocat (*madhkûr*)!"

3. „Efortului de actualizare" (*istihdâr*) al slujitorului îi răspunde „prezenţa" (*hudûr*) Domnului.

4. Omul căzut este prin definiţie „uitare"; calea va fi în consecinţă „amintire". Bazîndu-se pe legătura fonetică dintre cuvintele *nasiya* („a uita") şi *insân* („om"), un proverb arab spune că „prima fiinţă uitătoare (*awwalu nâsin*) a fost primul om (*awwalu 'nnâs*)".

tre, lume a dispersiei şi învîrtoşării, ca şi de tendinţele, în acelaşi timp risipitoare şi pietrificatoare, ale *ego*-ului. Inima conţine în schimb amintirea latentă a lui Dumnezeu, ascunsă în străfundul „eu"-lui nostru; e ca şi cum, în rugăciune, inima s-ar înălţa la suprafaţă luînd locul creierului, cufundat din acel moment într-un somn sfînt, somn care unifică şi uşurează; urma sa cea mai elementară este pacea din suflet. „Eu dorm însă inima mea veghează"[1].

Dacă Ibn Arabī şi alţi maeştri cer — în conformitate cu *Coranul* şi *Sunna* — „să te pătrunzi de majestatea lui *Allāh*" înaintea şi în timpul practicării *dhikr*-ului, această exigenţă nu constituie numai o simplă atitudine reverenţială avîndu-şi rădăcina în imaginaţie şi sentiment; ea vizează conformarea fiinţei noastre integrale la „Motorul imobil", reîntoarcerea la arhetipul nostru normativ — la substanţa adamică pură, „făcută după chipul lui Dumnezeu"; condiţie de care e legată în mod direct demnitatea, cu rol extrem de evident în funcţia sacerdotală şi în cea regală; preotul şi regele stau în faţa Fiinţei divine, deasupra poporului, fiind în acelaşi timp „ai lui Dumnezeu", dacă putem spune astfel. Într-un anume sens, demnitatea celui ce se roagă — *dhākir* — întîlneşte „imaginea" pe care Divinitatea şi-o asumă faţă de el; demnitatea celui ce se roagă — „liniştе sfîntă" sau „non-acţiune" — este imaginea în-

1. Profetul a spus: „Apără-L pe Dumnezeu din inima ta şi Dumnezeu te va apăra." [Conform Sfîntului Ioan Scărarul, ezihast e acela care zice „Eu dorm, însă inima mea veghează" (Cîntarea Cîntărilor 5, 2) şi „ezihia este lepădarea gîndurilor" în Scara, cuv. 27; la care Nichifor din singurătate adaugă: „cel ce şi-a unit inima cu rugăciunea nu e furat uşor de hoţii lumii gîndite" (*Cuvînt despre trezvie şi despre păzirea inimii*). Asemănarea, cîteodată pînă la identitate, a unor formulări privind experienţa rugăciunii ezihaste şi sufite ţine de „înălţimea" stărilor atinse, situate la nivel universal, dincolo de diversitatea formelor (*n. t.*).]

săşi a Principiului divin. Budismul oferă un exemplu extrem de concret pentru această condiţie: imaginea sacramentală a lui Buddha e totodată „formă divină" şi „perfecţiune umană", marcînd joncţiunea dintre terestru şi celest. Toate aceste consideraţii se referă însă exclusiv la rugăciunea contemplativă, cea actualizată pentru sufit prin *dhikr*.

Numele *Allāh*, quintesenţă a tuturor formulelor coranice posibile, conţine două silabe legate de un dublu *lam*; litera dublă este asemenea morţii trupeşti şi învierii în cealaltă lume, sau asemenea morţii spirituale care declanşează iluminarea şi pune început sfînţeniei; analogia se poate extinde asupra universului, în sens ontologic ori în sens ciclic, şi anume: între două grade de realitate, fie că sînt considerate sub raportul înlănţuirii lor fie, dacă e cazul, sub cel al succesiunii, are loc întotdeauna un fel de extincţie[1] exprimată şi de cuvîntul *illā* („dacă nu") din *Shahādah*[2]. Conform unei interpretări ce se impune de la sine, prima silabă a Numelui *Allāh* se referă la lume şi viaţă ca manifestări divine, iar a doua silabă la Dumnezeu şi la lumea de dincolo sau la nemurire. Numele începe printr-un soi de hiatus între tăcere şi rostire (*hamzah*), similar

---

1. Rugăciunea canonică a Islamului prevede două faze, marcate de o aplecare şi de o ridicare sau, mai precis, de o închinare şi de o îndreptare, urmate de prosternare şi repaos: primele se referă la moarte sau „extincţie", cele din urmă la înviere sau nemurire, la „permanenţă". Trecerea de la o fază la alta este marcată de *takbīr*: „Dumnezeu este mai mare" (*Allāhu akbar*). [Mătania ortodoxă, care constă şi ea în aplecare sau îngenunchere şi ridicare, are exact acelaşi sens, de moarte împreună cu Hristos şi de reînviere împreună cu El. Gesturile „încorporează" sensul cuvîntului grec μετανοια care semnifică o schimbare a gîndirii — de la cea omenească la cea duhovnicească — sau chiar o depăşire a gîndirii distinctive spre viziunea directă, contemplativă a celor divine (*n. t.*).]

2. Cuvîntul corespunde simbolic „porţii strîmte" din Evanghelie.

cu o *creatio ex nihilo*, şi se încheie prin suflul ilimitat, revărsat simbolic în Infinit — *hā* final marchează „Non-Dualitatea" supraontologică[1] —, ceea ce indică lipsa de simetrie dintre neantul iniţial al lucrurilor şi Non-Fiinţa transcendentă. Numele *Allāh* cuprinde deci tot ceea ce „este"[2], de la Absolut şi pînă la cel mai mic grăunte de praf, în timp ce Numele *Hua*, „El", care „personifică" *hā*-ul final, indică Absolutul ca atare, în inefabila lui transcendenţă şi inviolabilul său mister.

Numele divine conţin în mod necesar o garanţie de eficacitate. Pentru amidism[3], certitudinea mîntuitoare a practicii incantatorii derivă din „legămîntul originar" al lui Amida. Ceea ce înseamnă în fond că, pentru orice practică analoagă, aparţinînd altor forme tradiţionale, certitudinea derivă din însuşi sensul pe care îl comportă *mantra* sau Numele divin. Astfel, mărturisirea de credinţă (*Shahādah*) e purtătoare de har ca şi „legămîntul originar"[4] tocmai în virtutea conţinutului său care este formulare, prin excelenţă, a Adevărului; iar Adevărul este, prin natura sa, eliberator. Identificarea cu Adevărul, infuzarea lui în fiinţă şi transpunerea fiinţei în Adevăr înseamnă eliberare de sub domnia erorii şi a

---

1. E ceea ce exprimă formula: *„Allāh* nu este nici El însuşi, nici altul decît El însuşi (*Allāhu lā hua wa-lā ghairuhu*). Propoziţie aplicată de asemenea, dar într-un sens diferit, calităţilor (*ṣifāt*) divine.

2. *El-ulūhiyah* — condiţia de *Allāh*, „*allāh*-itatea" — se defineşte într-adevăr ca „sumă a misterelor Realităţii" (*jumlatu haqā' iq al-Wujūd*).

3. Folosim acest termen, derivat din japoneză, deoarece el desemnează în mod convenţional, pentru Occident, un Budism incantatoriu care a fost chinez înainte de a deveni japonez şi indian înainte de a deveni chinez; Japonia este însă locul extraordinarei sale înfloriri.

4. Acelaşi lucru se poate spune despre Numele Iisus şi Maria şi despre rugăciunile ce se concentrează asupra lor.

răutății. („Cunoașteți adevărul și el vă va face liberi" spune Hristos.) Or, mărturisirea de credință nu este altceva decît exteriorizarea doctrinară a Numelui *Allāh*; ea corespunde foarte exact cuvintelor din rugul arzător al *Thorei: Eheieh asher Eheieh* (Eu sînt Cel ce sînt). Prin astfel de formule Dumnezeu proclamă „cine este", ce semnifică Numele său; ca urmare, asemenea formule — asemenea *mantra* — sînt tot atîtea Nume ale Lui.[1]

Spuneam puțin mai sus că semnificația Numelui *Allāh* constă în *lā ilaha illā 'Llāh* adică: manifestarea cosmică este iluzorie și singur Principiul metacosmic este real. Pentru mai multă claritate va trebui să reluăm aici o *haqīqah* despre care am pomenit în treacăt la capitolul despre *Coran*: de vreme ce, din punctul de vedere al manifestării — punctul nostru de vedere, dat fiind că existăm —, lumea posedă incontestabil o anume realitate, trebuie ca adevărul referitor, în mod pozitiv, la această realitate să fie și el inclus în prima *Shahādah*; or, el este într-adevăr inclus sub forma celei de a doua *Shahādah* — *Muhammadun Rasūlu 'Llāh* — care apare din cuvîntul *illā* („dacă nu") al primeia și semnifică manifestarea ca avînd o realitate relativă, de reflex al Principiului. Această mărturisire opune negației totale a lucrurilor tranzitorii — a „accidentelor" dacă vrem — o afirmație relativă, cea a manifestării ca reflex divin sau, altfel spus, a lumii ca manifestare divină. *Muhammad* este lumea considerată sub raportul perfecțiunii; *Rasūl* indică raportul de cauzalitate și leagă astfel lumea de Dumnezeu. Cînd intelectul se plasează la nivelul realității absolute, adevărul relativ este ca și absorbit de adevărul total: din punctul de vedere al simbolurilor verbale, ade-

1. *Shahādah* este considerată într-adevăr ca un „Nume divin".

vărul se află atunci retras în acest „condiţional" metafizic care este cuvîntul *illā*. Cum nimic nu este în afară de *Allāh*, lumea trebuie să fie şi ea conţinută în *Allāh* şi nu poate fi „alta decît El" (*ghairuhu*): de aceea, manifestarea „este Principiul" în calitatea lui de „Exterior" (*Ezh-Zhāhir*), Principiul în sine însuşi fiind „cel Interior" (*El-bātin*). În felul acesta Numele *Allāh* conţine tot ceea ce este şi depăşeşte tot ceea ce este.[1]

Pentru a preciza poziţia formulei de consacrare (*Basmalah*) în acest ansamblu de raporturi, vom mai adăuga următoarele: aşa cum cea de a doua *Shahādah* apare din prima *Shahādah* — din cuvîntul *illā* care este în acelaşi timp „istm" ontologic şi axă a lumii —, tot astfel *Basmalah* apare din dublul *lam* aflat în mijlocul Numelui *Allāh*.[2] Însă în vreme

---

1. „Am stăruit în acest exerciţiu pînă cînd mi s-a revelat: «Dumnezeu a spus despre Sine că este Primul (*El-Awwal*) şi Ultimul (*El-Akhir*), cel Interior (*El-Bātin*) şi cel Exterior (*Ezh-Zhāhir*).» M-am apărat împotriva acestor cuvinte, concentrîndu-mă în exerciţiul meu, dar cu cît mă străduiam mai mult să le resping, cu atît mai tare mă asaltau fără a-mi lăsa răgaz; am răspuns în cele din urmă. «Înţeleg că Dumnezeu este Primul şi Ultimul şi cel Interior; dar că este şi cel Exterior nu înţeleg, pentru că în exterior nu văd decît universul.» Am primit răspunsul acesta: «Dacă Dumnezeu ar voi să desemneze prin «cel Exterior» altceva decît existenţa vizibilă, acel lucru n-ar fi exterior ci interior; îţi spun însă: El (Dumnezeu) este cel Exterior!» În clipa aceea am realizat subit adevărul că nu se află existenţă în afara lui Dumnezeu şi că universul este nimic fără de El..." (*Rasā'il*, Sheikh Moūlay El-Arabī Ed-Darqāwī).

2. Cele patru cuvinte care formează *Basmalah* (*Bismi' Llahi' Rrahmāni' Rrahīm*) sînt reprezentate ca cele patru fluvii ale Paradisului ţîşnind de sub tronul lui Dumnezeu, care este *Er-Rūh*. *Lam*, din Numele suprem, şi *illā*, din Mărturisire, corespund „tronului" în sensul că „inaugurează", unul silaba *Lāh*, celălalt Numele *Allāh*, adică „dimensiunile de transcendenţă". Facem aceste precizări — rezultînd din natura lucrurilor — pentru a arăta, în conexiune cu practicile incantatorii şi cu doctrinele sapienţiale, felul în care enunţurile sau simbolurile fundamentale vehiculează

ce a doua *Shahādah* – mărturisirea despre Profet – marchează o mişcare ascendentă şi eliberatoare, *Basmalah* indică o coborîre creatoare şi revelatoare, o pogorîre a milei: începe cu *Allāh* (*bismi 'Llāhi*) şi se încheie cu *Rahīm*, în timp ce a doua *Shahādah* începe cu *Muhammad* şi se încheie cu *Allāh* (*rasūlu 'Llāh*). Prima *Shahādah* – care o integrează şi pe a doua –, ca şi conţinutul sau mesajul transmis de *Basmalah*; ea este însă totodată principiul formulei de consacrare pentru că Numele suprem „semnifică", considerat în mod distinctiv sau discursiv, tocmai Mărturisirea de credinţă (*Shahādah*); în acest caz am putea spune că *Basmalah* apare din acel *illā* divin. Formula *Basmalah* se distinge de *Shahādah* prin faptul că marchează o „ieşire", indicată de cuvintele „în Numele lui" (*bismi*), în timp ce Mărturisirea de credinţă este fie „conţinut" divin, fie „mesaj": fie soarele, fie imagine a soarelui, însă nu rază; dintr-un alt punct de vedere, ea poate fi totuşi concepută ca o „scară" legînd „neantul" cosmic de Realitatea pură.

Următorul *hadīth*: „Cel ce îl invocă pe Dumnezeu astfel că ochii îşi revarsă apele de frica Lui şi pămîntul este inundat cu lacrimi, pe acela Dumnezeu nu-l va pedepsi în Ziua Învierii", acest *hadīth* nu se referă doar la darul lacrimilor sau la o atitudine bhaktică ci, în primul rînd, la „lichefierea" pietrificării, a „învîrtoşării" noastre post-edenice; e o fuziune sau o dizolvare pentru care lacrimile – şi uneori topirea zăpezii* – constituie simboluri tra-

---

întreg Mesajul divin, asemenea unui cristal sintetizînd întreg spaţiul.

* „Lumea se poate asemui cu gheaţa şi adevărul (*el-haqq*) cu apa, care este originea ei. Însă «gheaţa» este doar nume provizoriu al acestei coagulări; «apă» este numele care i se potriveşte conform realităţii ei esenţiale: În parabolă, creaţia se aseamănă cu gheaţa, / Iar Tu îi eşti izvor de apă vie. / Gheaţa nu este,

diţionale. Dar ne este îngăduit să urmărim mai departe înlănţuirea de imagini cheie, oprindu-ne de exemplu asupra simbolismului ochilor în care ochiul drept corespunde soarelui, activităţii, viitorului, iar ochiul stîng lunii, pasivităţii, trecutului: sînt cele două dimensiuni ale *ego*-ului referitoare, prima la viitor, ca ferment al iluziei şi a doua, la trecut, ca acumulare de experienţe „egoizante"; altfel spus, trecutul ca şi viitorul *ego*-ului — ceea ce sîntem şi ceea ce voim să devenim sau să posedăm — trebuie să se „topească" în prezentul fulgurant al unei contemplaţii transpersonale; de aici „frica" (*khashyah*) exprimată de *hadîth*. „Ochii îşi revarsă (*fādhat 'aynāhu*) apele" şi „pămîntul este inundat" (*yuṣību 'l-ardh*): e vorba de o lichefiere interioară şi de una exterioară, răspunzînd celei dintîi; cînd *ego*-ul este „lichefiat", lumea externă — din care, în foarte mare măsură, este ţesut — pare antrenată în acelaşi proces alchimic: devine şi ea „transparentă", iar contemplativul îl vede pe Dumnezeu pretutindeni, sau vede totul în Dumnezeu.

*

Vom considera acum rugăciunea în sensul ei cel mai general: pentru a fi „desăvîrşit şi sincer", apelul la Dumnezeu trebuie să fie fervent tot aşa cum, pentru a fi desăvîrşită, concentrarea trebuie să fie pură; la nivelul evlaviei emoţionale, cheia concentrării este fervoarea. Cît priveşte felul în care omul poate depăşi atitudinea călduţă a indiferenţei pen-

---

dacă o pătrundem, altceva decît apa sa. / Nu este gheaţă decît după legi contingente. / Dar gheaţa se va topi şi condiţia ei se va risipi. / Fluiditatea va birui cu adevărat. / Contrastele se vor uni într-o singură frumuseţe / în care ele se nimicesc; din acelea, străluceşte ea" ('Abd El-Karîm El-Jîlî, *Despre Omul Universal*, tradus şi comentat de Titus Burckhardt) (*n. t.*).

tru a realiza fervoarea sau concentrarea, trebuie spus că zelul depinde de conștiința scopului nostru; omul indiferent sau leneș știe să se grăbească atunci cînd pericolul îl amenință sau cînd e atras de un lucru plăcut[1], ceea ce înseamnă că motivația zelului poate fi frica sau iubirea. Însă motivul mai poate fi și, *a fortiori*, cunoașterea; cunoașterea oferă, și ea — în măsura în care este reală — rațiuni suficiente ardorii, pentru că altfel ar trebui să admitem că omul — oricare om — nu este capabil să acționeze decît sub imperiul amenințărilor sau al făgăduințelor, ceea ce este perfect adevărat pentru colectivități, nu însă și pentru toți indivizii.

Faptul însuși al existenței noastre este o rugăciune și ne obligă la rugăciune, așa încît am putea spune: *sum, ergo oro*. Existența are un statut ambiguu, ceea ce ne impune rugăciunea în dublu sens: întîi prin calitatea existenței de a fi expresie divină, mister coagulat și segmentat, iar apoi prin aspectul său invers, de înlănțuire și de rătăcire. În consecință, trebuie să „gîndim la Dumnezeu" nu numai pentru că, fiind oameni, nu putem să nu ne dăm deloc seama de temelia divină a existenței — în măsura în care rămînem credincioși naturii noastre — dar și pentru că sîntem obligați să constatăm totodată că sîntem, fundamental, mai mult decît existența și trăim ca exilați într-o casă care arde.[2] Pe

1. „Fericiți cei care n-au văzut și au crezut" spune *Evanghelia* (Ioan 20, 29). Același sens în mai sus citatul *hadîth Jabrâîl* referitor la *ihsân*: „...Și dacă tu nu Îl vezi, El totuși te vede." Gnoza, departe de a voi să desființeze aceste precepte, le situează pe un teren oarecum diferit pentru că, în afara diferenței dintre ignoranța terestră — necesitînd „credința" — și cunoașterea celestă, există și o diferență între știința doctrinară și realizarea unitivă; știința nu este niciodecum „oarbă" în sine, însă devine astfel din punctul de vedere al realizării „în profunzime", care o depășește.

2. Focul are, ca și existența, statut ambiguu fiind în același

de o parte, existenţa este revărsarea de bucurie creatoare în care fiecare fiinţă laudă pe Dumnezeu; a exista înseamnă să lăudăm pe Dumnezeu, fie că sîntem cascade, arbori, păsări sau oameni. Dar, pe de altă parte, existenţa înseamnă să nu fii în Dumnezeu, deci să te opui Lui, în mod fatal, sub un anume raport; iar această existenţă ne strînge asemenea unei cămăşi a lui Nesus. Cel care ignoră incendiul nu are nici un motiv să strige după ajutor; aşa cum omul, neştiind că este pe cale să se înece, nu apucă frînghia salvatoare. Conştiinţa, însă, a faptului că pierim va fi sau disperare sau rugăciune. A şti cu adevărat că sîntem nimic — pentru că lumea întreagă este nimic — înseamnă să ne amintim de „Cel ce este[1]" şi prin această amintire să ne eliberăm.

Omul care, pradă unui coşmar, se porneşte în plin vis să-l cheme pe Dumnezeu în ajutor se va trezi cu siguranţă; ceea ce demonstrează două lu-

---

timp lumină şi căldură, divinitate şi infern. În cartea noastră *Castes et Races* ne-am referit incidental la teoria hindusă conform căreia focul, prin tendinţa sa ascendentă şi iluminatoare, corespunde direcţiei *sattwa*, în timp ce apa, răspîndindu-se orizontal şi fertilizator, este asimilabilă direcţiei *rajas*; pămîntul este legat de *tamas* prin inerţie şi prin puterea sa de a zdrobi; fără îndoială însă, că sub alt raport, focul ţine de *rajas* prin căldura sa devorantă şi „pasională", iar în acest caz doar lumina lui este *sattwică*: ternarul invocat se referă nu la elementele vizibile — foc, apă şi pămînt —, ci la funcţiile sensibile specifice focului-soare: luminozitate, căldură şi, în versiune negativă, obscuritate. Luminozitatea pură este rece prin transcendenţa ei; obscuritatea prin lipsa transcendenţei. Spiritual vorbind, tenebrele îngheaţă, în timp ce lumina răcoreşte.

1. În asemenea exprimări, nu ţinem seama de limitarea „Fiinţei"; folosim cuvîntul în sens extrinsec, în raport cu lumea şi fără a emite nici un fel de judecată asupra ilimitării interne a lui Dumnezeu. Este exact ceea ce fac teologia şi sufismul, care nu ezită să vorbească despre „existenţa" (*wujūd*) lui *Allāh*"; aici intenţia — evidentă pentru gnostic —, nu semnificaţia literală este cea care stabileşte sensul corect.

cruri: întîi că inteligența conștientă de Absolut subzistă în somn ca personalitate distinctă — spiritul rămîne deci în afara stărilor noastre de iluzie —, iar apoi că omul, cînd cheamă pe Dumnezeu, va sfîrși prin a se trezi și din acest mare vis care este viața, lumea, *ego*-ul. Dacă există o chemare capabilă să spargă zidul visului, pentru ce nu ar putea sparge ea și zidul acestui vis mai vast și mai intens care este existența?

Nu există în această chemare nici un fel de egoism de vreme ce rugăciunea pură este forma cea mai intimă și cea mai prețioasă a darului de sine.[1] Vulgul se află pe lume pentru a primi: chiar cînd face pomană, îl fură pe Dumnezeu — și se fură pe sine — în măsura în care crede că acest dar e singurul pe care Dumnezeu și aproapele i-l pot cere; lăsînd „dreapta să știe ce face stînga", asemenea oameni așteaptă întotdeauna, conștient sau inconștient, ceva de la ambianță. Trebuie deprinsă obișnuința darului interior fără de care pomana, oricare pomană, nu este decît pe jumătate dar; iar ceea ce dăm lui Dumnezeu, dăm prin intermediul Lui tuturor oamenilor.

*

Pornind de la ideea că atît concepția, cît și concentrarea, sau doctrina și metoda sînt fundamentele căii, trebuie să mai adăugăm că aceste două elemente nu sînt valabile și eficace decît în virtutea unei garanții tradiționale, a unei „peceți" de origine celestă. Pentru a putea fi trezită înlăuntrul nostru sau pentru a nu devia, concepția are nevoie de tra-

1. „Ceasul cel mare va sosi cînd nu va mai fi nimeni pe pămînt care să zică: *Allāh, Allāh!*" (*Hadîth*). — Sfînțenia și înțelepciunea — împreună cu rugăciunea universală și chintesențială — sînt cele care susțin lumea.

diţie, de Revelaţia fixată în durata timpului şi adaptată unei societăţi; iar rugăciunea se identifică, aşa cum am văzut, cu Revelaţia însăşi sau decurge din ea; în alţi termeni, sensul de ortodoxie al tradiţiei, al Revelaţiei înseamnă că mijloacele pentru realizarea Absolutului trebuie să provină „în mod obiectiv" de la Absolut; cunoaşterea nu poate apărea „subiectiv" decît în cadrul unei formulări divine „obiective" a Cunoaşterii.

Însă elementul „tradiţie" tocmai din cauza caracterului său impersonal şi formal, necesită un complement, cu caracter esenţialmente personal şi liber, anume virtutea; fără virtute, ortodoxia devine fariseism, în variantă subiectivă bineînţeles, pentru că incoruptibilitatea sa obiectivă nu intră în discuţie.

Dacă am definit metafizica ca fiind discernămînt între Real şi non-real, vom defini virtutea ca fiind inversare a raportului *ego-alter*. Acest raport constituie o inversiune naturală, însă iluzorie, a „proporţiilor" reale şi, de aici, o „cădere", o ruptură de echilibru — faptul că două persoane se cred „eu" dovedeşte că nici una nu are dreptate, „eu"-l fiind logic unul singur; ca urmare, virtutea va fi inversiune a inversiunii, redresare a decăderii noastre; virtutea va privi într-un anume fel, relativ dar eficace, „eu"-l în „celălalt" sau invers; ceea ce arată limpede funcţia sapienţială a virtuţii: mila, departe de a fi redusă la sentimentalism sau utilitarism, operează asupra unei stări a conştiinţei, vizează realul, iar nu iluzoriul; ea conferă „fiinţei" noastre personale şi naturii noastre volitive o altă viziune a realului, nelimitîndu-se nicidecum la o gîndire lipsită de angajament. La fel stau lucrurile în privinţa smereniei: bine înţeleasă, smerenia realizează interior conştiinţa neantului nostru în faţa Absolutului, a imperfecţiunii noastre în raport cu ceilalţi oameni; ca orice virtute, este totodată cauză şi efect. Vir-

tuțile, ca și exercițiile spirituale, sînt — însă în alt mod — agenții de fixare pentru cunoștințele spiritului.[1]

O eroare prea ușor prezentă în mintea celor care abordează metafizica prin reacție la religiozitatea convențională, este aceea de a crede că adevărul nu are nevoie de Dumnezeu — de Dumnezeul personal care ne vede și ne aude — și nici de virtuțile noastre, de altfel; că adevărul nu are nici o legătură cu omenescul și că este de ajuns, în consecință, să știm că Principiul nu este manifestarea și așa mai departe. E ca și cum aceste noțiuni ne-ar dispensa de a mai fi oameni și ne-ar face imuni la rigorile legilor naturale, pentru a nu spune mai mult. Dacă destinul nu ar fi hotărît astfel — iar destinul nu decurge din noțiunile noastre doctrinare —, nu am avea nici știință, nici viață. Dumnezeu este în tot ceea ce sîntem și el singur ne poate însufleți, ilumina și ocroti. Același lucru în privința virtuților: adevărul nu are, cert, nevoie de calitățile noastre personale și se poate situa chiar dincolo de destinele noastre; noi sîntem cei ce avem nevoie de adevăr și trebuie să ne înclinăm în fața exigențelor lui, care nu sînt nicicum de ordin exclusiv mintal[2]; pentru că existăm, ființa noastră — indiferent de con-

---

1. Sentimentalismul de care sînt înconjurate virtuțile facilitează falsificarea lor; pentru mulți, smerenia înseamnă disprețul inteligenței de care sînt lipsiți. Diavolul a acaparat mila transformînd-o în utilitarism demagogic și lipsit de Dumnezeu, în argument contra contemplației, ca și cum Hristos ar fi susținut-o pe Marta împotriva Mariei. Smerenia devine josnicie, iar mila materialism; în fond, asemenea variante ale virtuților vor să dovedească că ne putem lipsi de Dumnezeu.

2. „Cînd vorbim despre Dumnezeu fără a avea virtutea cea adevărată, — spune Plotin — nu rostim decît cuvinte goale." E vorba aici nu de simple enunțuri în conformitate cu ortodoxia, ci de cuvinte spontane, considerate ca derivînd dintr-o cunoaștere directă.

ţinutul ei spiritual — trebuie să se afle, pe toate planurile, în acord cu principiul său divin. Virtuţile catafatice, deci într-un fel mai „individualiste", sînt chei ale virtuţilor apofatice, acestea din urmă fiind inseparabile de gnoză. Virtuţile mărturisesc despre frumuseţea lui Dumnezeu. Este ilogic şi pernicios — pentru sine ca şi pentru ceilalţi — să gîndeşti adevărul şi să uiţi de generozitate.

E poate cazul să precizăm aici că numim „apofatice" virtuţile care nu sînt „producţii" umane, ci radiază, dimpotrivă, din natura Fiinţei: ele preexistă în raport cu noi, aşa încît vom avea rolul de a îndepărta doar ceea ce, în noi înşine, se opune radiaţiei lor, şi nu pe acela de a le produce „în mod pozitiv"; aici stă întreaga diferenţă dintre efortul individual şi cunoaşterea purificatoare. Este, în orice caz, absurd să credem că afirmaţia unui sufit de a fi depăşit o virtute anume, sau chiar toate virtuţile, implică faptul că este lipsit de calităţile care constituie nobleţea omului şi fără de care nu poate exista sfinţenie; deosebirea este că el nu mai „trăieşte" aceste calităţi ca pe „ale sale" şi nu mai are deci conştiinţa unui merit „personal", ca în situaţia virtuţilor obişnuite.[1] Există aici o diferenţă de principiu sau de natură, cu toate că din alt punct de vedere, mai general şi mai puţin operativ, orice virtute sau calitate cosmică poate fi considerată în sens apofatic, adică în conformitate cu esenţa ontologică a fenomenelor; este ceea ce exprimă, în felul lor, oamenii evlavioşi cînd atribuie virtuţile numai şi numai harului divin.

---

1. Ibn 'Atā-Illāh spune în ale sale *Hikam*: „Dacă nu ai fi în stare să-L atingi decît după înlăturarea tuturor tarelor individuale şi după stingerea egoismului, nu L-ai atinge niciodată. Însă dacă El vrea să te aducă la Sine, va acoperi meritele tale cu meritele Lui şi trăsăturile tale cu trăsăturile Lui şi te va uni cu Sine în virtutea celor pe care El ţi le dăruieşte şi nu în virtutea celor pe care tu i le dăruieşti."

Potrivit poruncilor coranice, „amintirea lui Dumnezeu" necesită virtuțile fundamentale și — în funcție de ele — actele de virtute ce se impun ca urmare a circumstanțelor. Virtuțile fundamentale și universale, inseparabile de natura umană, sînt smerenia sau deșertarea de eu; mila sau generozitatea; veracitatea sau sinceritatea, deci imparțialitatea; apoi vigilența sau perseverența; mulțumirea sau răbdarea și, în sfîrșit, acea „calitate de a fi" care este evlavia unitivă, maleabilitatea spirituală, dispoziția către sfințenie.[1]

Considerațiile precedente ne permit facilitarea înțelegerii rostului virtuților și al legilor morale: acestea din urmă sînt stiluri de acțiune, conforme cu anumite perspective spirituale și cu anumite condiții materiale și mintale; virtuțile reprezintă, dimpotrivă, frumusețI intrinsece, inserate în aceste stiluri și realizate, împlinite prin intermediul lor. Orice virtute, ca și orice morală, constituie un mod de echilibru sau, mai precis, o modalitate de participare — fie chiar și în detrimentul unui echilibru exterior și fals — la Echilibrul universal; rămînînd în centru, omul scapă de vicisitudinile periferiei mobile; acesta e sensul non-acțiunii taoiste. Morala este un fel de a acționa, virtutea însă este mod de a fi — mod de a fi integral „sine", dincolo de *ego*; ori de a fi pur și simplu „ceea ce este".[2] Am mai putea exprima lu-

1. Enumerarea aceasta, cu diferite variante în lucrările noastre precedente, este sinteza a ceea ce se poate deduce din natura însăși a lucrurilor. Sufismul prezintă diverse clasificări ale virtuților, în interiorul lor fiind distinse foarte subtile ramificații; el insistă evident și asupra apofatismului virtuților supranaturale, văzînd în aceste concomitențe ale Spiritului tot atîtea „stațiuni" (*maqāmat*). Natura ne furnizează numeroase imagini ale virtuților ca și ale manifestărilor Spiritului: porumbelul, vulturul, lebăda și păunul reflectă respectiv puritatea, forța, pacea contemplativă, generozitatea spirituală sau revărsarea tuturor harurilor.

2. După sfîntul Toma d'Aquino, „adevărul este scopul ultim

crurile şi altfel: diversele morale sînt tot atîtea cadre şi în acelaşi timp aplicaţii ale virtuţilor asupra colectivităţilor; virtutea colectivităţii este echilibrul ei determinat de Cer. Moralele sînt diverse, însă virtutea, aşa cum am definit-o, este una şi aceeaşi pretutindeni pentru că omul este pretutindeni om. Această unitate morală a neamului omenesc face pereche cu unitatea sa intelectuală; perspectivele şi dogmele diferă, însă adevărul este unul.

*

Un alt element, fundamental pentru Cale, este simbolismul, afirmat atît prin arta sacră cît şi de natură. Formele sensibile nu au, fără îndoială, importanţa simbolurilor verbale şi aparţinînd Scripturilor, dar nu e mai puţin adevărat că ele posedă, în funcţie de circumstanţe, un rol de „încadrare" sau de „sugestie" extrem de preţios, fără a mai vorbi de importanţa rituală de prim-plan pe care o pot asuma; în plus, simbolismul prezintă calitatea cu totul specială de a combina exteriorul cu interiorul, sensibilul cu spiritualul depăşind astfel, în principiu sau în fapt, rolul unui simplu fundal.

Arta sacră este în primul rînd forma vizibilă şi audibilă[1] a Revelaţiei, iar apoi veşmîntul său liturgic indispensabil. Forma trebuie să fie expresie adecvată conţinutului; nu trebuie în nici un caz să îl contrarieze. Ca atare, ea nu poate fi lăsată pe sea-

---

al întregului univers, iar contemplarea adevărului activitatea esenţială a înţelepciunii ...Virtuţile, prin natura lor, nu aparţin în mod necesar contemplaţiei, însă sînt o condiţie indispensabilă pentru obţinerea ei".

1. Psalmodierea *Coranului*, de pildă, comportă diverse stiluri şi este o artă; se poate face o alegere între aceste stiluri, însă nu li se poate adăuga nimic. *Coranul* poate fi psalmodiat într-un anume fel, dar nu într-altul; fiecare variantă de psalmodiere exprimă un ritm al spiritului.

ma arbitrarului individual, pe seama ignoranței ori a pasiunilor personale. Sînt însă de distins diverse grade în arta sacră, diverse niveluri de absolut sau de relativitate[1]; mai trebuie ținut cont iarăși de caracterul relativ al formei în sine. „Imperativul categoric" constituit de integritatea spirituală a formei nu poate elimina vicisitudinile inerente la care este supus ordinul formal; faptul că vîrfurile artei sacre sînt expresii sublime ale Spiritului nu trebuie să ne facă să uităm că, privite din punctul de vedere al Spiritului însuși, operele acestea sînt deja, în exteriorizările lor cele mai greoaie, tot atîtea concesii făcute „lumii" și ele ne duc cu gîndul la cuvîntul Evangheliei: „Cine scoate sabia, de sabie va pieri." Într-adevăr, cînd Spiritul are nevoie să se exteriorizeze într-o asemenea măsură, el este pe punctul de a se pierde; exteriorizarea ca atare poartă în sine otrava exteriorității, deci a epuizării, a fragilității și a decrepitudinii; capodopera spirituală e ca și încărcată de păreri de rău, e deja un „cîntec de lebădă"; ai impresia cîteodată că arta, în prea-plinul desăvîrșirilor ei, servește la suplinirea înțelepciunii ori a sfințeniei absente. Părinții pustiei nu aveau nevoie de coloane și de vitralii; astăzi situația este inversă: oamenii care disprețuiesc cel mai puternic arta sacră în numele „spiritului pur" sînt cei care o înțeleg cel mai puțin și ar avea cea mai mare nevoie de o asemenea artă.[2] Oricum însă, nimic din ceea

1. Există întîi arta sacră în sensul cel mai riguros al cuvîntului, așa cum apare în Tabernacolul lui Moise unde Dumnezeu însuși prescrie formele și materialele; apoi arta sacră dezvoltată în conformitate cu geniul etnic al unei comunități; în sfîrșit, aspectele decorative ale artei sacre, unde geniul etnic se afirmă în modul cel mai liber, însă mereu în conformitate cu un spirit care îl transcende. Geniul nu înseamnă nimic dacă nu este determinat de o perspectivă spirituală.

2. Arta constituie totdeauna un criteriu de discernămînt spi-

ce este nobil nu se poate pierde: comorile artei, ca şi ale naturii pot fi regăsite, în ipostaza perfecţiunii şi infinităţii lor, în Beatitudinea divină; omul care are deplina conştiinţă a acestui adevăr nu poate să nu fie detaşat de cristalizările sensibile ca atare.

Dar există şi simbolismul primordial al naturii pure; aceasta constituie o carte deschisă, o revelaţie a Creatorului, un sanctuar şi, în anumite privinţe, chiar o cale. Înţelepţii şi pustnicii au căutat dintotdeauna natura, acolo se simţeau departe de lume şi aproape de Cer; inocentă şi evlavioasă, profundă şi teribilă totodată, natura le-a fost dintotdeauna refugiu. Dacă ni s-ar da să alegem între cel mai magnific dintre temple şi natura neagresată de om, am alege-o pe cea din urmă; distrugerea tuturor operelor umane nu ar însemna nimic pe lîngă distrugerea naturii.[1] Ea ne oferă vestigii ale Paradisului terestru şi semne precursoare ale Paradisului ceresc.

Din alt punct de vedere totuşi, ne-am putea pune întrebarea ce este mai preţios: vîrfurile artei sacre, ca inspirate direct de Dumnezeu sau frumuseţi ale naturii, considerate drept creaţii divine şi simboluri[2]; limbajul naturii are fără îndoială o mai accen-

---

ritual, de „deosebire a duhurilor": adevăratul păgînism se trădează prin alura artei sale, prin naturalismul greco-roman spre exemplu sau, de manieră mult mai puţin frapantă, prin gigantismul, în acelaşi timp brutal şi efeminat, al sculpturii babiloneene. Amintim de asemenea arta încărcată de coşmaruri a vechiului Mexic decadent.

1. În arta extrem orientată, care este cu mult mai puţin „umanistă" decît artele Occidentului şi ale Antichităţii Orientului Apropiat, opera umană rămîne atît de profund legată de natură încît ajunge să formeze un fel de unitate organică; arta sino-japoneză nu conţine elemente „păgîne" cum e cazul vechilor arte mediteraneene; în manifestările ei esenţiale, nu e niciodată nici sentimentală, nici găunoasă şi apăsătoare.

2. Să preferăm oare opere ca Fecioara hieratică de la Torcello, lîngă Veneţia, roşul strălucitor al nişelor de rugăciuni din mos-

tuată primordialitate şi universalitate, însă este mai puţin uman decît arta şi, ca atare, nu atît de imediat inteligibil; el cere un plus de cunoaştere spirituală pentru a-şi transmite mesajul fiindcă lucrurile externe sînt ceea ce sîntem noi, nu însă intrinsec, ci în eficacitatea lor[1]; raportul artă-natură e acelaşi sau aproape acelaşi cu raportul dintre mitologiile tradiţionale şi metafizica pură. Răspunsul cel mai bun la această problemă ar fi că arta sacră, de care un sfînt oarecare nu are personal „nevoie", îi manifestă sfinţenia, adică exact acel ceva care, pentru sfînt, poate face superfluă exteriorizarea artistică[2]; prin artă, această sfinţenie sau înţelepciune devine în chip miraculos tangibilă, cu întreaga sa *materia* umană pe care natura pură nu o poate oferi; într-un anume sens, virtutea „dilatantă" şi „răcoroasă" a naturii rezidă în faptul că nu este deloc umană, ci angelică. A spune că preferăm „operele lui Dumnezeu" faţă de „operele oamenilor" ar însemna totuşi să simplificăm peste măsură lucrurile dat fiind că, în arta care merită numele de „sacru", Dumnezeu este autorul; omul nu este decît instrument, iar umanitatea sa — materia.[3]

---

cheea Cordobei, imaginile divine ale Indiei şi Extremului Orient sau piscul muntelui, marea, pădurea, deşertul? Astfel pusă, chestiunea este obiectiv insolubilă pentru că, de fiecare parte — în artă, ca şi în natură — există un „plus" şi un „minus".

1. Ceea ce este adevărat şi pentru artă, dar în mai mică măsură, tocmai pentru că limbajul artistic trece prin om.

2. Spunem „poate face" şi nu „trebuie să o facă" pentru că arta poate avea pentru anume sfînt o funcţie care scapă omului obişnuit.

3. Imaginea lui Buddha combină în modul cel mai expresiv „categoriile" tratate aici: cunoaşterea şi concentrarea, în primul rînd; apoi virtutea, absorbită însă în cele două elemente precedente; tradiţia şi arta, în al treilea rînd, reprezentate de imaginea în sine şi, în sfîrşit, natura — figurată de lotus.

Simbolismul naturii e solidar cu experienţa noastră umană: cerul cu stelele se roteşte pentru că lumile celeste evoluează în jurul lui Dumnezeu; aparenţele se datoresc nu numai poziţiei noastre terestre ci, de asemenea şi înainte de toate, unui prototip transcendent, deloc iluzoriu; el pare să fi creat situaţia spaţială în care ne aflăm, tocmai pentru a permite perspectivei spirituale umane să fie ceea ce este; iluzia terestră reflectă, ca atare, o situaţie reală, iar acest raport este de maximă importanţă dovedind că miturile — solidare cu astronomia ptolemeică — vor fi cele care vor avea ultimul cuvînt. Aşa cum am mai atras atenţia şi în alte împrejurări, ştiinţa modernă furnizează evident informaţii exacte, dar ignoră sensul şi valoarea simbolurilor; prin urmare nu e în stare să contrazică *de jure* concepţiile mitologice în ceea ce conţin ele spiritual, deci valabil; ştiinţa modernă schimbă doar datele simbolice ori, altfel spus, distruge bazele empirice ale mitologiilor fără a putea explica însă semnificaţia noilor date propuse. Din punctul nostru de vedere, această ştiinţă suprapune un simbolism cu limbaj extrem de complicat peste vechiul simbolism, tot atît de adevărat metafizic, însă mult mai uman — este ca traducerea unui text într-o limbă de mai mare dificultate —, neştiind că nu descoperă astfel decît un limbaj şi propune implicit un nou ptolemeism metafizic.

Înţelepciunea naturii e adeseori afirmată în *Coran*, care insistă asupra „semnelor" creaţiei, valabile pentru „oamenii dăruiţi cu înţelegere" şi indică astfel raportul natură-gnoză; bolta cerească este templu al eternei *sophia*. Acelaşi cuvînt „semne" (*āyāt*) desemnează totodată versetele Cărţii; ca şi fenomenele din natură — simultan virginală şi maternă —, versetele coranice îl revelează pe Dumnezeu ţişnind din „Maica Cărţii" şi transmiţîndu-se prin spiritul

pur al Profetului.[1] Islamul, ca şi vechiul Iudaism, se află deosebit de aproape de natură prin faptul că e ancorat într-un suflet nomad; frumuseţea lui este cea a deşertului şi a oazei; pentru el, nisipul oferă un simbol al purităţii — poate fi folosit la abluţiune în lipsa apei —, iar oaza o prefigurare a Paradisului. Simbolismul nisipului e analog cu cel al zăpezii: o mare pace unificatoare, asemenea celei dăruite de *Shahādah* — care e pace şi lumină — dizolvă finalmente nodurile şi antinomiile existenţiale sau resoarbe toate coagulările efemere pentru a le reduce la Substanţa pură şi imuabilă. Islamul s-a ivit din natură iar sufiţii se întorc la ea; e unul din sensurile următorului *hadîth*: „Islamul a început în exil şi va sfîrşi în exil." Oraşele, cu tendinţa lor de pietrificare şi cu germenii de corupţie pe care îi conţin, se opun naturii mereu pure; singura lor justificare, singura lor garanţie de stabilitate o constituie statutul de sanctuar; garanţie cu totul relativă pentru că spune *Coranul*: „Şi nu se află oraş pe care Noi (*Allāh*) să nu-l nimicim şi să nu-l pedepsim cu străşnicie înainte de Ziua Învierii" (XVII, 60). Toate acestea explică pentru ce Islamul a vrut să menţină, în cadrul unui sedentarism inevitabil, spiritul nomad: oraşele musulmane păstrează mereu amprenta unei peregrinări prin spaţiu şi timp; Islamul reflectă pretutindeni sfînta sterilitate şi austeritate a deşertului, dar şi, în acest climat al morţii, revărsarea voioasă şi de nepreţuit a izvoarelor şi oazelor; graţia fragilă a moscheilor o reia pe cea a grădinilor de palmieri, în timp ce albul şi monotonia oraşelor au o deşertică, şi prin aceasta, sepulcrală frumuseţe. În adîncul vidului existenţial şi

1. Am făcut aluzie la această transmisie în cursul capitolului precedent cînd ne-am referit la binecuvîntarea mahomedană.

dincolo de mirajele lui se află eterna bogăţie a Vieţii divine.

*

Să revenim însă la punctul nostru de plecare, la adevărul metafizic ca fundament pentru calea spirituală. Cum acest adevăr ţine de ezoterism — în tradiţiile cu polarizare exo-ezoterică cel puţin —, va trebui să dăm răspuns următoarei probleme: aceea de a şti dacă există ori nu o „ortodoxie ezoterică" sau dacă nu este vorba mai degrabă aici de o contradicţie în termeni sau de un abuz de limbaj. Întreaga dificultate, în caz că problema se pune, rezidă într-o concepţie prea restrînsă a termenului de „ortodoxie", pe de o parte, şi a celui de cunoaştere metafizică, pe de altă parte: trebuie să distingem într-adevăr două ortodoxii, una extrinsecă şi formală, cealaltă intrinsecă şi informală; prima se referă la dogmă, deci la „formă", a doua la adevărul universal, deci la „esenţă". Cele două sînt însă legate în ezoterism, în sensul că dogma este cheia cunoaşterii directe; o dată atinsă această cunoaştere, forma este evident depăşită, dar ezoterismul continuă să rămînă cu necesitate legat de forma care a constituit punctul său de plecare, al cărei simbolism îşi păstrează de altfel valabilitatea.[1] Ezoterismul islamic, de pildă, nu va respinge niciodată fundamentele Islamului chiar dacă se întîmplă să contrazică incidental o poziţie sau o interpretare exoterică anume; am spune chiar că sufismul este de trei ori ortodox: în primul rînd, fiindcă îşi ia elanul din forma islamică şi nu din altă parte, în al doilea rînd pentru că realizările şi doctrinele sale corespund ade-

1. Este unul din sensurile îndemnului coranic: „Intraţi în case pe uşi" (II, 189). Nu există *tarîqah* fără *sharî'ah*. A doua este cercul, cea dintîi raza; *el-haqîqah* fiind centrul.

vărului şi nu erorii şi, în al treilea rînd, pentru că rămîne mereu solidar cu Islamul de vreme ce se consideră „măduva" (*lubb*) acestuia şi nu a altei religii. Ibn Arabī, în ciuda tuturor îndrăznelilor sale verbale, nu a devenit budist, nici nu a respins dogmele şi legile afirmate de *sharī'ah*, ceea ce înseamnă că nu s-a plasat în afara ortodoxiei, fie ea a Islamului sau a Adevărului pur şi simplu.

Cînd o formulare pare să contrazică un anume punct de vedere exoteric, problema e să ştim dacă formularea în cauză e adevărată sau falsă, iar nu dacă e „conformistă" sau „liberă"; pentru intelectualitatea pură, conceptele de „libertate", „independenţă" sau „originalitate" nu au nici un sens, după cum nu au sens nici contrariile lor, de altfel. Ezoterismul cel mai înalt comportă adevărul total — e însăşi raţiunea sa de a fi — şi, ca urmare, chestiunea „ortodoxiei" în sens religios nu se poate pune; cunoaşterea directă a misterelor nu va putea fi „musulmană" sau „creştină", aşa cum viziunea unui munte este viziunea unui munte iar nu altceva. A vorbi despre un ezoterism „non-ortodox" nu e mai puţin absurd, căci ar însemna a susţine, în primul rînd, că acest ezoterism nu e solidar nici unei forme — şi, în acest caz, nu ar avea nici autoritate, nici legitimitate şi nici chiar utilitate —, iar în al doilea rînd, că el nu constituie finalizarea iniţiatică sau „alchimică" a unei căi revelate şi nu comportă nici un fel de garanţie formală şi „obiectivă". Aceste consideraţii ar trebui să ajute la înţelegerea lipsei de temei a concepţiei care urmăreşte să explice totul prin „împrumuturi" şi „sincretism"; căci, fiind adevărate, doctrinele sapienţiale nu pot să nu concorde; iar dacă fondul este identic, expresiile sînt, în mod inevitabil, concordante. O expresie excepţional de fericită poate fi preluată dintr-o doctrină străină, ceea ce este de altfel în natura lucrurilor — contrariul ar fi

anormal şi inexplicabil —, însă acesta nu trebuie să fie un motiv pentru care excepţia să fie generalizată şi împinsă pînă la absurd; e ca şi cum, din faptul că lucrurile se influenţează citeodată unele pe altele s-ar trage concluzia că toate analogiile din natură provin din influenţe unilaterale sau reciproce.[1]

Chestiunea originilor sufismului se rezolvă prin discernămîntul (*furqān*) fundamental al doctrinei islamice: Dumnezeu şi lumea. Or, acest discernămînt ţine de provizorat dat fiind că Unitatea divină, urmărită pînă la ultimele ei consecinţe, exclude tocmai dualitatea postulată de orice discernămînt, şi aici se situează, într-un fel, punctul de plecare al metafizicii, originale şi esenţiale, a Islamului. Trebuie să ţinem seama de un lucru: în sine, cunoaşterea directă e o stare de pură „conştiinţă", iar nu teorie; ca atare, nimic surprinzător în faptul că formulările complexe şi subtile ale gnozei nu s-au manifestat de la început şi dintr-o dată sau că ele au împrumutat, din necesităţi dialectice, concepte pla-

1. O eroare analoagă susţine că totul ar începe prin texte scrise, ceea ce constituie încă o generalizare abuzivă. „Germanicii aveau o scriere proprie însă era cu severitate interzis — cum nota Cezar la Luteţia — ca ea să fie folosită: întreaga ştiinţă trebuia transmisă din gură în gură şi reţinută prin memorare. În Peru nu erau tolerate, pînă într-o epocă relativ recentă, decît sforile cu noduri" (Ernst Fuhrmann, *Reich der Inka*, Hagen, 1922). Menţionăm de asemenea părerea lui Platon: „Orice om serios se va păzi să trateze în scris despre chestiuni serioase"; totuşi, după Rabini, „e mai bine să profanezi *Thora* decît să o uiţi" şi iarăşi „... în zilele noastre, cei cîţiva bătrîni înţelepţi care mai trăiesc printre ei (printre indienii Sioux) spun că la apropierea sfîrşitului unui ciclu, cînd oamenii au devenit pretutindeni inapţi să înţeleagă şi mai ales să realizeze adevărurile care le-au fost revelate în origini... e îngăduit, şi chiar de dorit, ca această cunoaştere să fie adusă la lumină; căci adevărul se apără, prin însăşi natura sa, de profanare, fiind în schimb posibil să-i atragă pe cei calificaţi pentru a-l pătrunde în profunzime..." (Joseph Epes Brown, „Introducere" la *Les rites secrets de Indiens Sioux*, Paris, 1953).

toniciene. Sufismul înseamnă „sinceritatea credinței", o „sinceritate", care nu are nimic de a face cu „sincerismul" epocii noastre; ea nu este altceva, în plan doctrinar, decît o viziune intelectuală care nu se oprește la jumătatea drumului, ci trage dimpotrivă cele mai riguroase consecințe din ideea unității finalizată atît în ideea de lume-neant, cît mai ales în cea de Identitate supremă și de realizare corespunzătoare: „unitatea Realității" (*wahdat el-Wujūd*)[1].

*

Desăvîrșirea sau sfințenia înseamnă, pentru creștin sau pentru israelit, „să-l iubești pe Dumnezeu din toată inima ta, din tot sufletul tău și din toată puterea ta"[2], sau „cu toate puterile tale"[3], — la izraelit prin mijlocirea *Thorei* și prin supunerea în fața Legii, prin sacrificiu vocațional „din iubire" în cazul creștinului; pentru musulman, desăvîrșirea va fi „să crezi" cu toată ființa că „nu este dumnezeu afară de Dumnezeu" — credință totală avînd drept expresie în Scriptură acest *hadīth* deja citat... „Virtutea spirituală (*ihsān*, care dă sinceritate atît credinței — *imān* — cît și practicii — *islām*) constă în a-L adora pe Dumnezeu ca și cum L-ai vedea și dacă nu îl vezi, El totuși te vede."[4] Acolo unde iudeo-creștinul pune intensitate, adică totalitatea iu-

---

1. Realizarea, prin „Virtutea transformantă" (*ihsān*) a Unității (*Wāhidiyah, Ahadiyah*), o constituie „unificarea" (*tawhīd*).

2. Deuteronom 6, 5.

3. Matei 22, 37.

4. Cum *ihsān* și *taṣawwuf* (sufism) sînt sinonime, acest *hadīth* constituie definiția însăși a ezoterismului și arată că, în Islam, ezoterism înseamnă „credință totală", dată fiind convingerea că *la ilaha illā 'Llāh* constituie stîlpul întregului edificiu religios. Să nu uităm că *Biblia* spune despre Avraam că Dumnezeu i-a socotit credința ca „îndreptățire", ca semn al rectitudinii, iar Islamul se referă adesea la Avraam (*Seyyidunā Ibrahīm*).

birii, musulmanul va pune „sinceritate", adică totalitatea credinţei care, prin realizare, devine gnoză, unire, mister al non-alterităţii.

Din perspectiva Islamului sapienţial, Creştinismul poate fi considerat doctrina sublimului, nu cea a Absolutului; este Doctrina unei relativităţi sublime[1], mîntuitoare prin însuşi sublimul ei, — ne referim la sacrificiul divin, — ea îşi are, cu certitudine şi necesitate, rădăcina în Absolut şi poate conduce deci către el. Pornind de la definiţia Creştinismului ca fiind „Absolut devenit relativ pentru ca relativul să devină Absolut"[2] — pentru a parafraza o veche şi binecunoscută formulă—, ne aflăm în plină gnoză, iar rezerva „resimţită" de Islam nu se mai aplică. Trebuie să mai adăugăm însă că, de o manieră mai generală şi în afara raportării la gnoză, Creştinismul se plasează într-un unghi de vedere în care Absolutul ca atare nu mai poate interveni *a priori*; accentul e pus pe „mijloc" şi pe „mijlocitor", care absoarbe într-un fel scopul însuşi; sau scopul este „garantat" de divinitatea mijlocului. Ceea ce înseamnă a spune despre Creştinism că este în mod fundamental o doctrină a Unirii şi, prin aceasta, concordă cu „unitismul" musulman şi mai ales cu cel sufist.[3]

---

1. Doctrina „relaţiilor" trinitare o dovedeşte. Ortodoxia pare totuşi mai puţin „închisă" în această privinţă decît catolicismul, un anumit catolicism cel puţin. [Unitatea „de o fiinţă" a Treimii e subliniată de Ortodoxie prin „monarhia Tatălui", izvor unic al naşterii Fiului şi purcederii Duhului Sfînt; tatăl este expresia, în Persoana divină, a „Unimii" mai presus de fire. (*n. t.*).]

2. La fel: dacă Hristos este „obiectivare" a Intelectului divin, inima-intelect a gnosticului este o „subiectivare" a lui Hristos.

3. Întreaga perspectivă creştină şi gnoză hristică sînt conţinute în cuvintele: „Ca toţi să fie una, după cum tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa şi aceştia în Noi să fie una (...). Şi slava pe care Tu Mi-ai dat-o le-am dat-o lor, ca ei să fie una,

Există, în istoria Creştinismului, o anume nostalgie latentă pentru ceea ce am putea numi „dimensiunea islamică", cu referire la analogia dintre cele trei perspective „frică", „iubire", „gnoză" — „domnia" „Tatălui", a „Fiului" şi a „Sfîntului Duh" — şi cele trei monoteisme: iudaic, creştin şi musulman; de fapt, Islamul este, ca „tipologie", cristalizarea religioasă a gnozei, din care decurg atît puritatea lui metafizică, cît şi realismul său terestru. Protestantismul, cu insistenta concentrare asupra „Cărţii" şi a liberului arbitru, cu refuzul unui sacerdoţiu sacramental şi al celibatului, este cea mai masivă manifestare a acestei nostalgii[1], deşi în modalitate extratradiţională şi modernă şi în sens pur „tipologic"[2] Există însă alte manifestări, mai îndepărtate în timp şi mai subtile, ca cele ale lui Amalric din Bena şi Gioacchino da Fiore, amîndoi în secolul al XII-lea, fără a-i uita pe Montaniştii de la sfîrşitul Antichităţii. În aceeaşi ordine de idei, se ştie că musulmanii interpretează vestirea Paracletului din Evanghelia după Ioan ca referindu-se la Islam, ceea ce, fără a exclude evident interpretarea creştină, devine com-

---

precum Noi una sîntem: Eu întru ei şi Tu întru Mine..." (Ioan 17, 21–23). — Hristos este Numele mîntuitor al lui Dumnezeu manifestat în formă umană: tot ce se poate spune despre unul este adevărat şi pentru celălalt; sau iarăşi, Hristos e nu numai Intelect care, ca „lumină a lumii", discerne între real şi non-real, ci şi, sub raportul manifestării divine „externe" sau „obiective", Numele divin („Cuvîntul", „Logosul") care prin puterea sa „mîntuitoare" operează reintegrarea non-realului în real.

1. A fost în acelaşi timp o reacţie a Germaniei contra Mediteranei şi Iudeii. Oricum, dacă teozofia germană — în ceea ce are ea valabil — a putut înflori în climat protestant, fenomenul se datoreşte analogiilor extrem de directe pe care le-am menţionat, iar nu anti-catolicismului luteran.

2. În mod analog, mesianismul iudaic se aliază periculos cu ideologia modernă a progresului, situîndu-se în afara ortodoxiei iudaice, bineînţeles.

prehensibil în lumina ternarului „frică, iubire, gnoză" la care făceam aluzie. Dacă s-ar atrage atenţia că în sînul Islamului a existat cu certitudine o tendinţă inversă, de atracţie către posibilitatea creştină sau către „domnia Fiului", vom spune că urmele ei trebuie căutate însă în zona shiită sau în cea reprezentată de *Bektāshīyah*, deci în climat persan şi turc.

Adoptînd terminologia vedantină, enunţul fundamental al Creştinismului ar suna astfel: „*Atmā* a devenit *Māyā* pentru ca *Māyā* să devină *Atmā*; iar enunţul islamic s-ar formula: „nu este *atmā* în afară de unicul *Atmā*" şi, pentru *Muhammadun Rasūlu 'Llāh*; „*Māyā* este manifestare a lui *Atmā*". În expresia creştină subzistă un echivoc, în sensul că *Atmā* şi *Māyā* sînt termeni juxtapuşi, de unde s-ar putea înţelege că cea din urmă stă cu drepturi depline alături de primul, că au grade de realitate identice; acestei posibile neînţelegeri îi răspunde, în felul său, Islamul. Într-o altă formulare: toate teologiile — sau teozofiile — se pot încadra *grosso modo* în două tipuri: Dumnezeu-Fiinţă şi Dumnezeu-Conştiinţă sau Dumnezeu-obiect şi Dumnezeu-subiect, sau încă: Dumnezeu obiectiv, „absolut altul" şi Dumnezeu subiectiv, imanent şi transcendent totodată. Iudaismul şi Creştinismul aparţin primei categorii; Islamul, de asemenea, ca religie, dar în acelaşi timp el este un fel de expresie religioasă şi „obiectivistă", a lui Dumnezeu-subiect; prin această trăsătură se impune Islamul, nu prin fenomen ori miracol, ci prin evidenţă — al cărei conţinut sau „motor" este „unitatea", deci absolutul; de aici şi legătura particulară dintre Islam şi gnoză sau „domnia Spiritului". În ce priveşte semnificaţia universală a enunţului „*Atmā* a devenit *Māyā* pentru ca *Māyā* să devină *Atmā*", ea vizează coborîrea Divinului — *Avatāra*, Carte sacră, Simbol, Sacrament, Har — sub

orice formă tangibilă, deci şi a Doctrinei sau a Numelui lui Dumnezeu, ceea ce ne readuce la *Muhammadun Rasūlu 'Llāh*. Accentul e pus fie pe vehiculul divin, ca în Creştinism — dar în acest caz vehiculul are inevitabil şi un aspect de conţinut[1], deci de „adevăr" —, fie pe conţinutul de „adevăr" ca în cazul Islamului şi *a fortiori* în cazul gnozelor —, iar atunci conţinutul se va prezenta cu necesitate sub aspectul formal al vehiculului, acela de „fenomen divin" sau de simbol.[2] Vehiculul este „Cuvîntul făcut trup" iar conţinutul este absolutul Realităţii sau al Sinelui divin, exprimat în Creştinism prin îndemnul de a-l iubi pe Dumnezeu din toată fiinţa noastră şi pe aproapele nostru ca pe noi înşine, pentru că „orice lucru este *Atmā*"[3].

Diversitatea religiilor şi echivalenţa lor în ceea ce priveşte esenţialul sînt determinate — din perspectiva sufistă cea mai intelectuală — de către diversitatea naturală a receptaculelor colective: fiecare receptacul individual îşi are „Domnul" său anume, la fel şi fiecare colectivitate psihologică.[4] „Domnul" este

---

1. „Eu sînt calea, adevărul şi viaţa..." (Ioan 14, 6).

2. *Coranul* este o „coborîre" divină obiectivă, un „semn" şi o „milostivire", sens care coincide cu cel din a doua *Shahādah*.

3. Sau *Allāh* ca *Ezh-Zhāhir* (cel Exterior), în limbaj sufit.

4. El-Hallāj spune în al său *Dīwān*: „Am meditat asupra feluritelor religii străduindu-mă să le înţeleg şi am găsit că toate ţin de un principiu unic cu numeroase ramificaţii. Nu cere deci omului să adopte o anumită religie pentru că alegerea l-ar îndepărta de principiul fundamental; principiul e cel care trebuie să vină şi să-l caute; în el (în acest principiu) se limpezesc toate înălţimile şi toate semnificaţiile; atunci omul le va înţelege." — Massignon vorbeşte, traducînd pasajul, despre „denominaţii confesionale" (pentru termenul *adyān*) ceea ce este foarte just în contextul citat. — Acest universalism e prefigurat în Iudaism de Enoh, Melchisedec şi Ilie, iar în Creştinism de cei doi sfinţi Ioan şi, la nivel mai modest, de exorcistul „hristic" care nu îi urma lui Hristos (Marcu 9, 38–40, „Cine nu este împotriva noastră este

Fiinţa-Creatoare „îndreptată către" sau „privind" un anume suflet ori categorie de suflete şi fiind privit de ele în funcţie de natura lor proprie, prefigurată şi derivată din anume posibilităţi divine; căci Domnul este „Primul" (*El-Awwal*) şi „Ultimul" (*El-Akhir*).

O religie este formă — deci limită — „conţinînd" Ilimitatul, dacă un asemenea paradox este admisibil; orice formă implică fragmentarea prin excluziunea necesară a celorlalte posibilităţi formale; faptul că formele pot reprezenta, atunci cînd sînt întregi, adică pe deplin „ele însele", fiecare în felul său, totalitatea, nu le împiedică să fie fragmentare sub raportul particularizării şi al excluderii reciproce. Pentru a salva axioma — inacceptabilă din punct de vedere metafizic — care postulează caracterul absolut al unui anume fenomen religios, se ajunge atît la negarea adevărului de principiu — a Absolutului veritabil —, cît şi a intelectului care devine conştient de el iar Absolutul şi certitudinea, proprii adevărului şi intelectului, sînt puse pe seama fenomenului ca atare, ceea ce dă naştere unor tentative filozofice, abile desigur, dar trăind mai ales de pe urma contradicţiei lor interne. Este contradictoriu să fundamentezi o certitudine, care se vrea totală, pe ceva de ordin formal, de o parte, şi pe harul mistic, de altă parte, cerînd în acelaşi timp o adeziune de tip intelectual; o certitudine de ordin fenomenal poate deriva dintr-un fenomen, însă o certitudine de principiu nu poate veni decît de la principii, oricare ar fi, în cazul respectiv, cauza ocazională a intuiţiei intelectuale; certitudinea se poate ivi din inteligenţă — şi trebuie să derive din ea, în măsura

---

pentru noi") şi de sutaşul din Capernaum (Luca 7, 2–10). Pentru Islam, el e personificat de El-Khadir sau El-Khidr (*Coran* XVIII, 60–82), „nemuritorul" identificat citeodată cu Ilie, ca şi de Uways El-Qaranī, *hanīf* din Yemen şi patron al gnosticilor (*'arifūn*).

în care adevărul de cunoscut este profund — tocmai pentru că inteligența conține deja, prin natura ei funciară, certitudinea.

Pe de altă parte, dacă ceea ce este Evidență *in divinis* devine Fenomen sacru într-un anume ordin de existență — uman și istoric în cazul abordat —, aceasta se datorește înainte de toate receptaculului vizat, care este o colectivitate, deci un subiect multiplu, diferențiat prin indivizii componenți și desfășurat în durată, dincolo de individualitățile efemere ale membrilor lui; divergența punctelor de vedere se produce doar din momentul în care fenomenul sacru se detașează, în conștiința oamenilor, de adevărul etern pe care îl manifestă — care încetează să mai fie „perceput" — și, drept urmare, certitudinea devine „credință", ținînd exclusiv de fenomen, de semnul divin obiectiv, de miracolul extern sau — ceea ce înseamnă același lucru — de principiul invocat pe cale rațională, deci redus practic la fenomen. Cînd fenomenul sacru în sine devine factorul exclusiv al certitudinii, intelectul de principiu și supraformal este coborît la nivelul fenomenelor profane, ca și cum inteligența pură n-ar fi socotită aptă decît pentru relativități, ca și cum „supranaturalul" ar ține de un arbitrar celest oarecare și nu de natura lucrurilor. Distingînd între „substanță" și „accidente", constatăm că, în genere, fenomenele țin de accidente, iar intelectul de substanță; dar fenomenul religios este, bineînțeles, o manifestare directă sau centrală a elementului „substanță", în timp ce intelectul — în actualizarea sa umană și din punct de vedere exclusiv al expresiei — ține în mod necesar de caracterul accidental al acestei lumi, lume a formelor și a mobilității.

Faptul că intelectul este un har static și permanent îl coboară în ochii unora la nivel „natural", ceea ce înseamnă a-l nega; în aceeași ordine de idei, a

nega intelectul pe motiv că nu toţi au acces la el este la fel de fals cu a nega harul pe motiv că nu toată lumea se poate bucura de prezenţa sa. Sînt unii care vor declara gnoza ca pe o tentativă luciferică de a goli religia de conţinut şi de a respinge darul ei supranatural, dar am putea spune la fel de bine că încercarea de a acorda fenomenalismului religios — sau exclusivismului pe care îl implică — caracterul unui absolut metafizic constituie tentativa cea mai abilă în vederea răsturnării ordinii normale a lucrurilor negînd — în numele unei certitudini ce ţine de ordinul fenomenal, iar nu de cel al principiilor şi intelectual — însăşi evidenţa pe care intelectul o poartă în sine. Intelectul este criteriul fenomenului; reciproca poate fi şi ea valabilă, dar indirect şi de o manieră cu mult mai relativă şi exterioară. La momentul originar al oricărei religii, sau în interiorul unei lumi religioase încă omogene, această problemă practic nu se pune.

Dovada transcendenţei cognitive a intelectului e aceasta: cu toate că depinde, existenţial vorbind, de Fiinţă — pentru că se manifestă — Intelectul e capabil să o depăşească într-un anume fel pentru că o poate defini ca pe o limitare — în vederea creaţiei — a Esenţei divine („Supra-Fiinţă" sau „Sine"). La fel, pentru întrebarea: poate sau nu intelectul să se „plaseze" deasupra religiilor — ca fenomene spirituale şi istorice — sau, altfel formulată, există în afara religiilor un punct „obiectiv" permiţînd ieşirea dintr-o anumită subiectivitate religioasă, răspunsul nostru este: intelectul are această capacitate pentru că poate defini religia şi îi poate constata limitele formale; este însă de la sine evident că, dacă prin „religie" înţelegem infinitatea internă a Revelaţiei, intelectul nu o poate depăşi sau, mai degrabă, problema aceasta nici nu se mai pune, căci intelectul participă la infinitate şi se identifică cu ea sub ra-

portul naturii sale intrinsece, cea mai riguros „ea însăşi" şi cea mai dificil accesibilă.

În simbolismul pînzei de păianjen, pe care am mai avut prilejul să-l menţionăm în cărţile noastre precedente, razele reprezintă „identitatea" esenţială, iar cercurile, „analogia" existenţială, ceea ce arată, într-un mod foarte simplu dar extrem de adecvat, întreaga diferenţă dintre elementele „concepţie" şi „fenomen", împreună cu solidaritatea lor; deoarece din cauza acestei solidarităţi, nici unul din termeni nu se prezintă în stare pură, am putea vorbi, pentru a nu neglija nici o nuanţă importantă, şi despre o „analogie continuă", în cazul identităţii esenţiale, şi despre o „identitate discontinuă", în cazul analogiei existenţiale. Orice certitudine — cea a evidenţelor logice şi matematice, de pildă — apare din Intelectul divin, singurul real; însă ea poate transpare doar prin ecranul existenţial sau fenomenal al raţiunii, mai precis prin ecranele care separă raţiunea de Sursa sa ultimă; este „identitatea discontinuă" a luminii solare care, chiar filtrată printr-o mulţime de vitralii colorate, rămîne în mod esenţial aceeaşi lumină. Cît priveşte „analogia continuă" dintre fenomene şi Principiul care le emite, dacă e limpede că fenomenul-simbol nu este tot una cu ceea ce simbolizează — soarele nu este Dumnezeu şi de aceea apune —, existenţa fenomenului constituie nu mai puţin un aspect sau un mod al Existenţei ca atare[1]; ceea ce permite ca, sub aspectul legăturii sale ontologice cu Fiinţa pură, să numim „continuă" analogia menţionată, deşi terminologia, utilizată aici cu titlu absolut provizoriu, este, din punct de vedere logic, contradictorie şi practic inutilă. Analogia este o identitate discontinuă iar identitatea o ana-

1. Aspect sau mod, însă nu „parte", bineînţeles.

logie continuă[1]; aici stă, încă o dată, întreaga diferenţă dintre fenomenul sacru sau simbolic şi concepţia de principiu.[2]

*

Gnoza a fost catalogată cu reproş drept o exaltare a „inteligenţei umane", expresie în care eroarea e imediat sesizabilă pentru că, din punct de vedere metafizic, inteligenţa e în primul rînd inteligenţă şi nimic altceva. Inteligenţa e umană doar în măsura în care nu mai este cu totul ea însăşi, adică atunci cînd substanţa devine accident. Pentru om, şi chiar pentru orice altă fiinţă, sînt de luat în consideraţie două tipuri de raport: raportul „cerc concentric" şi raportul „rază centripetă"[3]; conform primului, inteligenţa este limitată la un nivel de existenţă determinat şi trebuie socotită ca separată de sursă, ca simplă refracţie; conform celui de al doilea, inteligenţa este prezentă în natura ei intrinsecă, oricare ar fi, în cazul respectiv, situaţia sa contingentă. Inteligenţa discernabilă la plante — în măsura în care e infailibilă — „este" cea a lui Dumnezeu, singura inteligenţă posibilă; ceea ce e cu atît mai adevărat pentru inteligenţa umană, atunci cînd e capabilă de adecvări superioare, graţie caracterului său integral şi transcendent totodată. Nu există decît un unic

1. Identitatea presupune doi termeni, anume cei care se vor revela identici în mod unilateral şi ireversibil: în spatele unei aparente diversităţi există o singură realitate, din care decurge caracterul de analogie.

2. Am putea accentua precizia exprimării vorbind de o „continuitate accidental discontinuă" şi de o „discontinuitate esenţial continuă", prima referindu-se la intelect iar a doua la fenomen, la simbol, la manifestarea obiectivă.

3. Este diferenţa dintre analogie şi identitatea esenţială, una fiind întotdeauna aspect al celeilalte.

subiect, Sine-le universal; refracțiile sau ramificațiile sale existențiale sînt El însuși sau nu sînt El însuși, în conformitate cu unul sau altul dintre cele două raporturi considerate. Acest adevăr poate fi înțeles sau nu; e cu neputință însă ca el să fie adaptat oricărei necesități cauzale, după cum e imposibil să „fie puse la îndemîna tuturor" noțiuni ca cele de „relativ absolut" sau de „transparență metafizică" a fenomenelor. Panteismul ar spune că „totul este Dumnezeu", subînțelegînd că Dumnezeu nu este nimic altceva decît ansamblul lucrurilor create; metafizica veritabilă va spune, dimpotrivă, că „totul este Dumnezeu", dar simultan că „nimic nu este Dumnezeu, adăugînd: Dumnezeu nu e nimic altceva, afară de El însuși și nu este nimic din cele ale lumii. Sînt adevăruri inexprimabile altfel decît prin antinomii, ceea ce nu înseamnă că aceste antinomii ar constitui aici un „procedeu" filozofic destinat să ajungă la o anumită „concluzie", deoarece cunoașterea directă e situată deasupra contingențelor rațiunii; viziunea nu trebuie confundată cu expresia. În fond, adevărurile sînt profunde nu fiindcă sînt dificil de exprimat pentru cel care le cunoaște, ci pentru că sînt dificil de înțeles pentru cel care nu le cunoaște; de aici disproporția între simplitatea simbolului și eventuala complexitate a demersului mintal.

*

A pretinde, cum au făcut-o unii, că în teritoriul gnozei inteligența se substituie plină de orgoliu lui Dumnezeu înseamnă a ignora că inteligența nu poate realiza, în cadrul naturii sale proprii, ceea ce am putea numi „ființa" Infinitului; inteligența pură comunică un reflex adecvat și eficace — sau un sistem de reflexe —, însă nu transmite direct „ființa" divină pentru că în acest caz cunoașterea intelectuală ne-ar identifica imediat cu obiectul ei. Diferența între credință și gnoză — între credința reli-

gioasă obişnuită şi certitudinea metafizică — este comparabilă cu cea dintre descriere şi viziune: nici una, nici cealaltă nu ne situează pe vîrful muntelui dar, spre deosebire de prima, a doua ne indică proprietăţile vîrfului şi drumul care duce într-acolo; să nu uităm totuşi că un orb care merge neîncetat va înainta mai repede decît un om normal care se opreşte la fiecare pas. Oricum, viziunea identifică ochiul cu lumina, transmite o cunoaştere justă şi omogenă[1] permiţînd treceri directe acolo unde lipsa vederii e silită să tatoneze, să nu le fie cu supărare acuzatorilor moralişti ai intelectului care refuză să admită că şi acesta constituie un har divin, însă un mod static şi „fireşte suprafiresc"[2]. Am mai spus însă că intelecţia nu constituie întreaga gnoză; aceasta include misterele unirii şi se deschide direct către Infinit, dacă ne putem exprima astfel; caracterul „increat" al deplinului sufit (*eş-şufī lam yukhlaq*) nu se referă *a priori* decît la esenţa transpersonală a intelectului, nu şi la starea de absorbţie în Realitatea supremă, pe care intelectul o „percepe" doar, sau de care ne face „conştienţi". Gnoza totală depăşeşte imens tot ceea ce, în om, apare ca „inteligenţă" tocmai pentru că este un incomensurabil mister de „a fi"; între inteligenţă şi gnoză este aceeaşi radicală deosebire, indescriptibilă în limbaj omenesc, ca între viziune şi realizare; prin cea din urmă, elementul „viziune" devine „fiinţă" iar existenţa noastră

---

1. La obiecţia că şi cei cărora le recunoaştem calitatea de metafizicieni tradiţionali se pot contrazice, vom răspunde că situaţia este posibilă pe terenul aplicaţiilor, acolo unde este posibilă ignorarea anumitor fapte, niciodată însă în planul principiilor pure, singurele care au o importanţă absolut decisivă, oricare le-ar fi nivelul.

2. Condiţia umană, cu tot ceea ce o distinge de animalitate, este şi ea un asemenea har; e aici un anume abuz de limbaj la care însuşi adevărul metafizic ne obligă, realitatea lucrurilor nefiind supusă limitelor verbale.

se transmută în lumină. Dar chiar viziunea intelectuală obișnuită – concepția care reflectă, asimilează și discerne, fără a opera *ipso facto* o transmutare ontologică – depășește deja imens simpla gîndire, jocul discursiv și „filozofic" al mintalului.

*

Dialectica metafizică sau ezoterică evoluează între simplitatea simbolică și complexitatea reflexivă; însă, lucru greu de înțeles pentru gînditorii moderni, cea de-a doua poate deveni din ce în ce mai subtilă fără a înainta totuși cu nici un pas către adevăr; cu alte cuvinte, o gîndire se poate preciza prin indefinite ramificații, se poate înconjura de toate precauțiile posibile rămînînd cu toate acestea exterioară și „profană"; pentru că nici cel mai talentat olar nu e în stare să preschimbe lutul în aur. Se poate concepe un limbaj de o sută de ori mai reflexiv decît cel utilizat în prezent, căci nu există limite de principiu; orice formulare rămîne necesarmente „naivă" în felul ei, cu toate necontenitele eforturi de a o înobila prin luxul unor sclipiri logice sau imaginative. Ceea ce dovedește, pe de o parte, că reflexivitatea ca atare nu adaugă nici o calitate esențială enunțului; pe de altă parte, și retrospectiv, că enunțurile relativ simple ale vechilor înțelepți erau încărcate de o plinătate a sensului pe care contemporanii, altfel orientați, nu mai știu să o discearnă *a priori* și căreia i se neagă voit existența. Însă nu reflexivitatea împinsă pînă la absurd ne poate introduce în inima gnozei; cei care înțeleg să opereze în acest plan prin investigații și tatonări, prin observații și cîntăriri nu își dau seama că există anumite ordine de cunoaștere care nu se supun unui „regim" al logicii și experienței, că există realități care pot fi înțelese dintr-o singură ochire sau deloc.

Nu fără legătură cu toate acestea este problema celor două tipuri de înţelepciune: metafizică una, mistică cealaltă. Ar fi o eroare să se pretexteze autoritatea anumitor formulări mistice sau „unitive" pentru a nega legitimitatea definiţiilor intelectuale, cel puţin din partea cuiva care nu posedă o asemenea stare; există într-adevăr cazuri în care unii contemplativi ajung să respingă formulările doctrinare în numele experienţei directe dat fiind că, pentru ei, acele formulări au devenit simple „cuvinte"; ceea ce nu îi împiedică să compună altele, de acelaşi ordin şi, eventual, de aceeaşi valoare.[1] Trebuie însă evitată confuzia dintre planul intelectual sau doctrinar propriu-zis — posesor al unei legitimităţi, şi ca atare al unei eficacităţi, pe care i-o conferă, la nivelul său, natura însăşi a lucrurilor — şi planul experienţei interioare, al „senzaţiilor" ontologice, al „miresmelor" şi „savorilor" mistice; la fel de eronată ar fi contestarea caracterului adecvat al unei hărţi geografice pe motiv că cel ce o contestă a întreprins deja călătoria concretă; sau pretenţia că Mediterana se găseşte „sus" şi nu „jos", cum arată harta, pe motiv că el a călătorit de la nord la sud.

Metafizica are două mari dimensiuni, una „ascendentă", tratînd despre principiile universale şi despre distincţia dintre Real şi iluzoriu, alta „descendentă", tratînd dimpotrivă despre „viaţa divină" din interiorul situaţiilor care ţin de creaţie, deci despre „divinitatea" funciară şi secretă a fiinţelor şi lucrurilor (pentru că „totul este *Atmā*"); prima dimensiune poate fi numită „statică" şi se referă la cea dintîi *Shahādah*, ca şi la „extincţie" (*fanā*) la

1. În lucrarea noastră asupra religiilor semnalam o asemenea situaţie în legătură cu „Tratatul despre Unitate" (*Risālat el-Ahadiyah*), atribuit, pe drept sau pe nedrept, lui Ibn Arabī, dar inspirat în orice caz din doctrina sa.

„anihilare" (*istihlāk*), în vreme ce a doua dimensiune apare ca „dinamică" şi se referă la a doua *Shahādah* şi la „permanenţă" (*baqā*). În comparaţie cu prima dimensiune, cea de a doua este misterioasă şi paradoxală, părînd să o contrazică în anumite puncte pe cea dintîi; e ca un vin de care Universul se îmbată. Nu trebuie pierdut însă din vedere că această a doua dimensiune este conţinută deja implicit în prima — aşa cum cea de-a doua *Shahādah* derivă din cea dintîi şi anume din „punctul de intersecţie" constituit de *illā*; ca atare, metafizica statică, „elementară" sau „separativă" îşi este suficientă sieşi şi nu are de ce să primească reproşuri din partea celor care savurează paradoxurile ameţitoare ale experienţei unitive. Rolul deţinut în prima *Shahādah* de cuvîntul *illā* va fi asigurat în metafizica statică de către conceptul cauzalităţii universale: pornim de la ideea că lumea este falsă pentru că Principiul singur este real dar, fiind în lume, adăugăm la această idee rezerva că lumea îl reflectă pe Dumnezeu; iar din această rezervă ţîşneşte a doua metafizică, din punctul de vedere al căreia prima e un dogmatism insuficient. Are loc aici un fel de confruntare între două perfecţiuni: cea a incoruptibilităţii şi cea a vieţii; însă una nu poate exista fără cealaltă şi dispreţuirea doctrinei în numele realizării ar constitui o „eroare de optică", la fel de pernicioasă ca dispreţuirea realităţii în numele doctrinei; totuşi, deoarece prima eroare este mai periculoasă decît a doua — care nu se produce de altfel niciodată în metafizica pură, sau poate cel mult să se manifeste prin supraestimarea „literei" doctrinare ca particularitate formală, vom aminti, spre gloria doctrinei, cuvintele lui Hristos: „Cerurile şi pămîntul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece" (Marcu 13, 31). Teoria hindusă sau hindo-budistă a conceptelor-simboluri (*upāya*) evidenţiază perfect aceste dimensiuni

ale spiritualului: conceptele sînt adevărate din perspectiva nivelurilor la care se referă; ele pot fi depăşite, dar rămîn întotdeauna valabile la nivelul respectiv, şi acesta este un aspect al Realului absolut.

În faţa Absolutului, a Sine-lui pur şi a Aseităţii de neconceput, doctrina metafizică este fără îndoială adumbrită de relativitate; ceea ce nu o împiedică să ofere puncte de reper absolut sigure şi „aproximaţii adecvate", indispensabile spiritului uman; un rol pe care simplificatorii „concretizanţi" sînt incapabili să îl înţeleagă. Doctrina este pentru Adevăr ceea ce este cercul sau spirala pentru centru.

*

Noţiunea de „subconştient" e susceptibilă nu numai de o interpretare psihologică şi inferioară, ci şi de una spirituală, superioară şi în consecinţă pur calitativă; e adevărat că în acest caz ar trebui vorbit despre „supraconştient" dar, în fond, supraconştientul are şi el un caracter „subteran" în raport cu conştiinţa noastră ordinară; aşa cum, la fel, inima e asemănătoare unui sanctuar înghiţit de adîncuri care reapare la suprafaţă, simbolic vorbind, graţie realizării unitive; ne sprijinim pe acest aspect pentru a vorbi aici — cu titlu provizoriu — de un „subconştient spiritual", care nu trebuie asociat nici o clipă cu psihismul inferior şi vital, cu visul pasiv şi haotic al indivizilor şi colectivităţilor.

Subconştientul spiritual, aşa cum îl înţelegem noi, este format din tot ceea ce conţine intelectul în mod latent şi implicit; or, intelectul „ştie", prin însăşi substanţa sa, tot ceea ce este susceptibil de a fi ştiut; intelectul traversează — precum sîngele curgînd prin cele mai fine artere ale corpului — toate *ego*-urile din care e ţesut universul şi se deschide, în sens „vertical", către Infinit. În alţi termeni:

centrul intelectiv al omului, practic „subconștient", îl cunoaște nu numai pe Dumnezeu, dar și natura omului, și destinul său[1]; ceea ce ne permite să prezentăm Revelația ca pe o manifestare „supranatural firească" a ceea ce speța umană „cunoaște" — în omiscienta sa virtuală și subterană — despre sine însăși și despre Dumnezeu. Fenomenul profetic apare astfel ca un fel de trezire, pe plan uman, a conștiinței universale, cea pretutindeni prezentă în cosmos cu diferite grade de actualizare sau de somnolență; însă deoarece umanitatea este diversă, această țișnire de știință este și ea diversă, nu sub raportul conținutului esențial, ci sub cel al formei; diversitate care constituie încă unul dintre aspectele „instinctului de conservare" al colectivităților sau al înțelepciunii lor „subconștiente"; pentru că adevărul mîntuitor trebuie să corespundă receptaculelor umane, trebuie să fie inteligibil și eficace pentru fiecare dintre ele. În Revelație, „Sine"-le este întotdeauna cel care, în ultimă analiză, vorbește; iar receptaculele umane „traduc" Cuvîntul etern — la rădăcina lor și prin însăși natura lor, nu conștient sau voit — în limbajul unor anume condiții spațiale și temporale[2]; conștiințele individualizate sînt tot atîtea văluri care filtrează și adaptează fulguranta lumină,

---

1. Precizările profeților, dar și ale șamanilor în stare de transă, sînt explicabile prin această omogenitate cosmică a inteligenței, deci a „științei"; șamanul știe să se pună în legătură cu un subconștient care conține faptele trecute și viitoare și care străbate citeodată pînă în regiunile lumii de dincolo.

2. „Traducerea" este deja operată în Dumnezeu cu orientare spre un anume receptacul uman; nu receptaculul îl determină pe Dumnezeu, ci Dumnezeu predispune receptaculul. În cazul inspirației indirecte (sanskrit: *smriti*) — specifică comentariilor sacre, — de neconfundat cu „Revelația" (*shruti*), rolul receptaculului nu este doar unul simplu existențial; receptaculul este activ, în sensul că „interpretează" în Duh, în loc să „primească" direct de la Duh.

proprie Conştiinţei necondiţionate a Sine-lui.[1] Pentru gnoza sufistă, întreaga creaţie este un joc — cu combinaţii infinit de variate şi subtile — între receptaculele cosmice şi dezvăluirile divine.

Interesul tuturor acestor consideraţii nu rezidă în adăugarea unei noi speculaţii la şirul celorlalte: e numai o încercare de a face presimţită — dacă nu demonstrabilă conform tuturor exigenţelor de cauzalitate — latura „firească" pe care o asumă fenomenul religios alături de caracterul său esenţial „supranatural"; o latură garantînd, în felul său, veracitatea fenomenului. Vrem să spunem că religia — sau înţelepciunea — este conaturală omului, că omul nu ar fi om dacă nu ar poseda, în natura sa, un teren propice apariţiei Absolutului; sau iarăşi, că omul nu ar fi om — „chip al lui Dumnezeu" — dacă natura sa nu i-ar permite să ia cunoştinţă, în ciuda „pietrificării" acestei naturi şi tocmai prin ea, de tot ceea ce „este" şi, drept urmare, de tot ceea ce este în interesul ultim al omului. Revelaţia manifestă în consecinţă întreaga inteligenţă a lucrurilor în puritatea lor virginală; ea poate fi asimilată — pe un plan eminamente superior — infailibilităţii cu care păsările migrează către sud şi plantele se întorc spre lumină[2]; Revelaţia este tot ceea ce cu-

1. O fac în două moduri sau la două niveluri, după cum este vorba de o inspiraţie directă sau indirectă, divină ori sapienţială.

2. Facem aluzie nu numai la simpla intuiţie care îi determină pe credincioşi să urmeze Mesajul celest, ci şi la „supranatura naturală" a speciei umane care atrage Revelaţiile aşa cum un anume recipient atrage un anume conţinut. În ceea ce priveşte „supranaturalul firesc" — sau „firescul suprafiresc", care revine în mod global la acelaşi lucru — mai adăugăm că îngerii oferă un exemplu complementar în raport cu intelectul: îngerii sînt canale „obiective" ale Spiritului, aşa cum intelectul îi este canalul „subiectiv"; cele două tipuri de canale se confundă de altfel, în sensul că orice intelecţie trece prin spirit. *Er-Rūh.*

noaştem în plinătatea virtuală a fiinţei noastre, tot ceea ce iubim şi tot ceea ce sîntem.

*

Înainte de a pierde armonia edenică, omul primordial vedea lucrurile din interior, în substanţialitatea şi Unitatea lor; după cădere, nu le mai vede decît din exterior şi în accidentalitatea lor, deci în afara lui Dumnezeu. Adam este spiritul (*rūh*) sau Intelectul (*'aql*) iar Eva sufletul (*nafs*); mişcarea de exteriorizare şi de dispersie s-a declanşat prin suflet — complementul „orizontal" al spiritului „vertical", pol existenţial al inteligenţei pure — sau prin voinţă; şarpele ispitei, geniul cosmic al acestei mişcări, nu poate acţiona direct asupra inteligenţei şi de aceea trebuie să seducă voinţa, s-o atragă pe Eva. Cînd vîntul bate asupra unui lac cu desăvîrşire calm, reflexul soarelui se tulbură şi se fragmentează; aşa s-a petrecut şi la pierderea Edenului cînd reflexul, imaginea divină s-a sfărîmat*. Calea înseamnă reîntoarcerea la viziunea inocenţei, la dimensiunea interioară unde toate lucrurile mor şi renasc în Unitate — în acest Absolut care, cu concomitenţele sale de echilibru şi de inviolabilitate, constituie singurul conţinut şi singura raţiune de a fi a condiţiei umane.

Această inocenţă e totodată „copilărie" lipsită de „grija zilei de mîine". Sufîtul este „fiul clipei" (*ibn el-waqt*), ceea ce înseamnă în primul rînd că are conştiinţa eternităţii şi că, prin „amintirea lui *Allāh*", se situează în clipa atemporală" a „actualităţii

* Ortodoxia concepe această imagine ca indestructibilă, prezentă în zona cea mai profundă şi mai reală a inimii; ea este doar uitată, acoperită de nivelurile existenţei perisabile; calea este reamintirea şi „metanoia" prin care omul poate reintegra chipul hristic din inima sa (*n. t.*).

celeste"; dar mai înseamnă, drept consecinţă, că rămîne mereu supus Voinţei divine, că realizează fiecare moment prezent ca pe expresia a ceea ce Dumnezeu voieşte de la el; ca atare, nu va dori să se afle nici „înainte", nici „după", nu va voi să se bucure de nimic din ceea ce se plasează, în fond, în afara acestui „acum" divin, a acestei clipe fără egal în care aparţinem în mod concret lui Dumnezeu, singura clipă în care putem voi cu adevărat să îi aparţinem.

*

Am dori să formulăm acum un rezumat succint, dar cît mai riguros cu putinţă a ceea ce, în mod fundamental, constituie, în Islam, Calea. Va fi o concluzie pentru cartea de faţă, care va sublinia în acelaşi timp, încă o dată, caracterul strict coranic şi mahomedan al căii sufiste.[1]

Să amintim, în primul rînd, faptul crucial, atestat de tradiţie, al coincidenţei dintre *taṣawwuf* şi *iḥsān*, acesta din urmă însemnînd: „să-l adori pe Dumnezeu ca şi cum l-ai vedea, şi dacă nu îl vezi, El totuşi te vede". *Iḥsān* — *taṣawwuf* — nu este altceva decît „adoraţia" (*ibādah*) absolut „sinceră" (*mukhliṣah*) a lui Dumnezeu, adecvarea integrală a inteligenţei unite cu voinţa la „conţinutul" şi prototipul lor divin.[2]

Chintesenţa adoraţiei — adoraţia prin excelenţă, într-un anume sens — este să crezi că *Lā ilaha illā*

---

1. Împrumuturile dialectice, oricînd posibile şi chiar inevitabile prin contactul cu gnoza greacă, nu adaugă nimic realităţii (*ḥaqīqah*) intrinseci a sufismului (*taṣawwuf*); ele o pun doar în lumină.

2. *Sheikh*-ul El-Allaoui precizează, conformîndu-se terminologiei sufiste curente, că începutul căii (*iḥsān*) este „vigilenţa" (*murāqabah*), în timp ce capătul ei este „contemplarea directă" (*mushāhadah*).

'Llāh şi, în consecinţă, că *Muhammadun Rasūlu 'Llāh*. Dovada: conform dogmei islamice şi în „raza sa de jurisdicţie", omul nu poate fi damnat decît în absenţa acestei credinţe. Musulmanul nu e osîndit *ipso facto* pentru neîmplinirea rugăciunii sau a postului, pe care uneori nu le poate împlini, de care femeile sînt chiar scutite în anume condiţii fizice; el nu e neapărat osîndit nici dacă nu plăteşte dania: săracii — cerşetorii mai ales — nu au această obligaţie, indiciu, ca şi în cazurile precedente, al unei anumite relativităţi. Nerealizarea Pelerinajului este cu atît mai puţin pasibilă de pedeapsă; musulmanul (*muslim*) nu are datoria să facă decît atîta cît îi stă în putinţă; în ce priveşte Războiul sfînt, el poate să nu aibă loc sau, chiar cînd are loc, bolnavii, invalizii, femeile şi copii nu au obligaţia de a participa. Sînt însă osîndiţi în mod necesar — tot în cadrul Islamului sau, pentru exterior, într-un sens transpus — cei care nu cred că *lā ilaha illā 'Llāh* şi că *Muhammadun Rasūlu 'Llāh*[1]; această lege nu cunoaşte excepţie pentru că se identifică într-un anume fel cu ceea ce constituie condiţia umană însăşi. De aceea, credinţa mărturisită de *Shahādah* reprezintă incontestabil chintesenţa Islamului; iar „sinceritatea" (*ikhlāṣ*) acestei credinţe ori a acestei acceptări reprezintă atitudinea specifică pentru *ihsān* sau *taṣawwuf*. În alţi termeni: un musulman care a omis să se roage sau să postească toată viaţa va putea fi totuşi mîntuit pentru raţiuni care sînt în afara înţelegerii noastre, dar au pondere în faţa Milei divine — acesta e un fapt la rigoare admisibil;

1. În climat creştin se vorbeşte de „păcat împotriva Duhului Sfînt" (Matei 12, 31–32, Marcu 3, 29, Luca 12, 10). [Hristos spune, cu o evidentă analogie: „Şi aceasta este viaţa veşnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, şi pe Iisus Hristos pe Care L-ai trimis" (Ioan 17, 3), semnificaţiile şi accentele fiind cele specifice Mesajului creştin (*n. t.*).]

mîntuirea este însă de neconceput pentru un om care neagă că *lā ilaha illā 'Llāh* pentru că această negaţie îi răpeşte, evident, calitatea însăşi de *muslim*, condiţie *sine qua non* a mîntuirii.

Sinceritatea credinţei implică profunzimea credinţei, pe măsura capacităţilor fiecăruia; iar cine spune capacitate, spune vocaţie.[1] Avem datoria să înţelegem în măsura în care sîntem inteligenţi, iar nu în măsura în care nu avem această capacitate sau în care nu există adecvare posibilă între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut. În fiecare din cele două Testamente, *Biblia* învaţă, la fel, că trebuie să-l „iubim" pe Dumnezeu cu toate facultăţile noastre; inteligenţa nu trebuie deci exclusă, mai ales fiindcă ea îl caracterizează pe om, distingîndu-l de animal. Liberul arbitru ar fi de neconceput fără inteligenţă.

Omul e alcătuit din inteligenţă integrală sau transcendentă — capabilă deci de abstracţie ca şi de intuiţie suprasensibilă — şi din voinţă liberă; de aceea există un adevăr şi o cale, o doctrină şi o metodă, o credinţă şi o supunere, un *imān* şi un *islām*; *ihsān* le constituie perfecţiunea şi încoronarea, fiind totodată în interiorul şi deasupra lor. Se poate spune iarăşi că *ihsān* există pentru că este în om ceva ce are nevoie de totalitate, ceva absolut şi infinit.

Chintesenţa adevărului stă în discernămîntul dintre contingent şi Absolut; chintesenţa căii în conştiinţa permanentă a absolutei Realităţi. Iar cine spune „chintesenţă", spune *ihsān*, în contextul spiritual la care ne referim.

---

1. Dumnezeu nu ne cere totuşi, în acest plan, să atingem scopul pe care sîntem în stare să îl concepem, pe care îl urmărim tocmai pentru că îl concepem şi pentru că este adevărat; aşa cum limpede declară *Bhagavadgītā*, Dumnezeu nu cere, în acest domeniu, decît efortul; nereuşita nu este pedepsită.

Omul este constituit — afirmam — din inteligență și voință, deci din înțelegere și virtute, din lucruri pe care le știe și din lucruri pe care le împlinește sau, în alți termeni: din ceea ce știe și ceea ce este el. Înțelegerea prefigurată de prima *Shahādah*, virtutea de către a doua; în consecință, sufismul (*taṣawwuf*) poate fi descris fie prin expunerea unei metafizici, fie printr-un comentariu al virtuților. A doua *Shahādah* se identifică în mod esențial cu prima — nefiindu-i decît o prelungire — așa cum virtuțile sînt identice în fond cu adevărurile care le determină și din care, într-un fel, derivă. Prima *Shahādah* — cea a lui Dumnezeu — enunță orice adevăr de principiu; a doua *Shahādah* — cea a Profetului — enunță orice virtute fundamentală.

Adevărurile esențiale sînt: adevărul Esenței divine, „una" (*Dhāt, Ahadiyah* în sensul non-dualității vedantine); apoi adevărul Ființei creatoare (*Khāliq*), Principiu de asemenea „unu" — dar în sensul unei „afirmații" și în virtutea unei „autodeterminări" (*Wāhidiyah*, „singurătate", „unicitate"), comportînd dacă nu „părți"[1], cel puțin aspecte sau calități (ṣifāt)[2]. „Dincoace" de domeniul principiilor sau divin se află, pe de o parte, macrocosmosul — cu centrul său „arhanghelic" și „cvasidivin" (*Rūh*, „Spiritul") — și, pe de altă parte, la extrema periferie a desfășurării macrocosmice, această coagulare — a universalei Substanțe — pe care o numim „materie": pentru noi

---

1. Existența părților ar fi contrară indivizibilității și non-asociativității Principiului.

2. Dumnezeu nu este „existent" — e dincolo de Existență — dar poate fi numit „non existent" în cazul în care se intenționează sublinierea evidentei lui condiții de a fi „real" fără „a exista". În nici un caz însă nu se poate spune despre Dumnezeu că este „inexistent"; El este „non-existent" dat fiind că nu ține de domeniul existențial, dar „non-inexistent", dat fiind că transcendența sa exclude orice fel de privațiune.

coaja, în acelaşi timp inocentă şi muritoare, a existenţei.

În ceea ce priveşte virtuţile esenţiale, tratate deja în cursul cărţii, dar care trebuie să figureze şi în acest rezumat final, ele constituie „perfecţiuni" ale „fricii", ale „iubirii" şi ale „cunoaşterii" sau, în alţi termeni, ale „sărăciei", „generozităţii" şi „sincerităţii"; într-un anume sens, virtuţile constituie aspectul de *islām*, iar adevărurile cel de *imān*, pe cînd aprofundarea — finalizarea lor calitativă — constituie natura căii (*ihsān*), sau însuşi fructul ei. Am mai putea spune că, în mod fundamental, virtuţile înseamnă fixare în Dumnezeu conform unui tip de simetrie sau de ritm ternar: fixare „aici", „acum" şi „astfel", fiecare dintre modalităţi putînd s-o înlocuiască însă pe cealaltă, dat fiind că îşi este sieşi suficientă. Un sufit se situează în „prezentul" atemporal în care nu mai există regrete şi spaime; se situează în „centrul" nelimitat unde exteriorul şi interiorul se confundă sau sînt depăşite; iar „secretul" lui este perfecta „simplitate" a Substanţei cu desăvîrşire pură.[1] Nefiind decît „ceea ce este", el este „Ceea ce este".

Dacă omul este voinţă, Dumnezeu este Iubire; dacă omul este inteligenţă, Dumnezeu este Adevăr.

---

1. Simplitatea unei substanţe este dată de indivizibilitatea sa. Simbolismul evocat aici cere, poate, cîteva precizări: condiţiile existenţei corporale sînt timpul, spaţiul, substanţa materială (sau devenită materie), forma şi numărul; atunci ultimele trei elemente — materia, forma, numărul — vor fi conţinuturi ale primelor două: timpul şi spaţiul. Forma şi numărul coincid cumva — în planul la care ne referim aici — cu materia, ale cărei determinaţii externe, calitativă şi cantitativă, sînt. Determinaţiile interne corespunzătoare fiind natura acestei *materia* şi întinderea sa. Ca şi ideea de „substanţă", celelalte patru concepte legate de condiţia existenţială sînt susceptibile de interpretări situate dincolo de nivelul sensibil: pentru că nu sînt accidente terestre, ci reflexe ale unor structuri universale.

Dacă omul este voință decăzută și neputincioasă, Dumnezeu va fi Iubire izbăvitoare; dacă omul este inteligență adumbrită și rătăcită, Dumnezeu va fi Adevăr care iluminează și eliberează; pentru că prin însăși natura sa, cunoașterea — care e adecvare a inteligenței la adevăr — purifică și eliberează. Iubirea divină salvează „făcîndu-se ceea ce sîntem"; ea „coboară" pentru a „înălța"; Adevărul divin eliberează redînd Intelectului obiectul său „supranatural firesc" și, prin aceasta, puritatea primă. El ne reamintește că Absolutul singur „este", iar contingența „nu este" sau, dimpotrivă, „nu este alta decît el" sub raportul Existenței pure precum și, în funcție de caz, sub raportul Inteligenței pure sau al „Conștiinței" și sub cel al strictei analogii[1].

Mărturisirea de credință — *Shahādah* — prin care *Allāh* se manifestă ca Adevăr e adresată inteligenței; e adresată iarăși — drept consecință — acestei prelungiri a inteligenței care e voința. Cînd inteligența pătrunde sensul fundamental conținut de *Shahādah*, ea distinge Realul de non-real sau „Substanța" de „accidente"; cînd voința urmează același sens, ea se atașează de Real, de „Substanța" divină: atunci se „concentrează" și îi oferă spiritului concentrarea sa. Inteligența iluminată de *Shahādah* nu are, în ultimă analiză, decît un singur obiect sau conținut: *Allāh*. Celelalte obiecte sau conținuturi nu sînt con-

1. Analogia sau simbolismul se referă la orice manifestare a calităților. Conștiința se referă la om, în măsura în care se poate depăși pe el însuși din punct de vedere intelectual, spiritul său deschizîndu-se către Absolut. Existența se referă la toate lucrurile — calitative sau nu, conștiente sau nu — prin simplul fapt că se desprind din neant, dacă ne putem exprima astfel. Fenomenele „nu sînt Dumnezeu dar nici altceva decît El"; fenomenele nu posedă prin ele însele nimic, nici existență, nici atribute pozitive: sînt doar calități divine „măcinate" în mod iluzoriu de neantul — inexistent în sine —, dar activ dată fiind infinitatea Posibilității universale, care îl include.

siderate decît în funcţie de El sau în raport cu El, multiplul fiind astfel ca şi cufundat în Unul; la fel se întîmplă cu voinţa, conform posibilităţilor pe care Dumnezeu le acordă creaturii. „Amintirea" lui Dumnezeu este, în mod logic, funcţie de justeţea noţiunii noastre despre Dumnezeu, ca şi de profunzimea înţelegerii noastre: Adevărul, în măsura în care este esenţial şi îl înţelegem, ne ia în stăpînire întreaga fiinţă, o transformă treptat după un ritm discontinuu şi imprevizibil. Cristalizîndu-se în spiritul nostru, Adevărul „se face ceea ce sîntem pentru a ne face ceea ce este el". Manifestarea Adevărului este un mister al iubirii, aşa cum, reciproc, conţinutul iubirii este un mister al Adevărului.

Nu am voit să dăm, prin toate aceste consideraţii, o imagine a ezoterismului musulman aşa cum se prezintă el în desfăşurarea istorică. Am dorit să îi evidenţiem poziţiile fundamentale, legîndu-l de rădăcinile înseşi ale Islamului care sînt, obligatoriu, propriile sale rădăcini. Ni s-a părut mai puţin necesar să reluăm ceea ce sufismul a putut spune; am încercat mai degrabă să spunem ceea ce este sufismul, ceea ce nu a încetat niciodată să fie de-a lungul tuturor complexelor sale dezvoltări. Perspectiva aleasă ne-a îngăduit — poate în detrimentul coerenţei aparente a lucrării — să tratăm pe larg punctele de întîlnire cu alte perspective tradiţionale, ca şi structurile a ceea ce — în jurul nostru şi în noi înşine — este, simultan, dumnezeieşte uman şi omeneşte divin.

GLOSAR

'abd, *arab* ♦ slugă, rob; desemnează în limbaj religios pe cel care adoră pe Dumnezeu şi, mai general, creatura ca depinzînd de Domnul, de Stăpînul ei (*rabb*). (4, 13)

aşl, *arab* ♦ principiu

El-Akhīr, *arab* ♦ Ultimul, unul din cele 99 de Nume divine.

Ananda, *sanscrit* ♦ beatitudine; a se vedea *Sat*. (8)

'Aql, *arab* ♦ Intelectul; *el-'Aql el-awwal* este „Intelectul prim", analog Calamului suprem (*el-Qalam*) şi Spiritului (*Er-Rūh*); corespunde cu *Nous* din doctrina plotiniană. (4, 13)

'ardh, *arab* ♦ lărgimea, amploarea; semnifică dimensiunea ontologică orizontală, dezvoltarea posibilităţilor Fiinţei pe un anume plan de manifestare. (4)

'ārīf (pl. **'ārīfun**), *arab* ♦ gnostic, cel care înaintează pe calea cunoaşterii directe (*ma' rifah*), a cunoaşterii „în" Dumnezeu. În sens riguros, este cel care a realizat deja cunoaşterea desăvîrşită. Un adevărat sufit este *'ārīf bil-Llāh*, cunoscător prin Dumnezeu. (4, 2)

'ayn el-qalb, *arab* ♦ ochiul inimii, organul intuiţiei intelectuale. (4)

'ayn el-yaqīn, *arab* ♦ esenţa, sursa certitudinii, viziunea ei directă. Se încadrează în triada etapelor specifice unei căi contemplative, care presupune: o ştiinţă a certitudinii (*'ilm el-yaqīn*), viziunea ei directă (*'ayn el-yaqīn*) şi, în sfîrşit, realizarea efectivă, adică adevărul, realitatea certitudinii (*haqq el-yaqīn*). Sînt simbolizate de primele trei rotiri din *samā* (dansul dervişilor *mawlawīya*). (4, 2, 18)

a'yān thābitah, *arab* ♦ esenţele imuabile, posibilităţile de principiu ale Esenţei (*Dhāt*), autodeterminările ei ne-

manifestate, conţinînd implicit distincţiile sau limitările constitutive ale lumii. Reflectate în intelectul universal, ele devin arhetipuri cosmice, similare „ideilor" platoniciene; se sustrag viziunii mintale distinctive, fiind accesibile doar prin intuiţie intelectuală sau prin identificarea contemplativului cu Esenţa divină. (4)

abad, abadan, *arab* ♦ timp foarte îndelungat, caracteristic în *Coran* pentru durata condiţiei *post-mortem*.

Abu Hanîfah ♦ teolog şi jurist în Kufa, întemeietor al şcolii hanafite, unul din principalii comentatori ai doctrinei coranice; moare la Bagdad în 767. (16)

adab, *arab* ♦ politeţea, regulile tradiţionale de bună purtare.

el-Ahad, *arab* ♦ Unul, Nume divin corespunzînd Unităţii supreme (*el-Ahadiyah*). (4)

Ahadiyah, *arab* ♦ unitate; în sufism desemnează Unitatea supremă care depăşeşte toate aspectele şi determinările de principiu; e inaccesibilă cunoaşterii distinctive, şi ca atare creaturii; numai Dumnezeu se poate cunoaşte pe Sine în Unitatea Sa. Ca stare spirituală, Unitatea implică extincţia (fanā') oricărei urme a condiţiei de creatură. (4, 2)

ahl el-Kitāb, *arab* ♦ oamenii Cărţii, adepţii unuia dintre cele trei monoteisme întemeiate pe o Scriere revelată. Deoarece *Coranul* recunoaşte atitudinea neidolatră a Iudaismului şi a Creştinismului, „oamenii Cărţii" nemusulmani nu erau siliţi să adopte Islamul. (10, 6)

Ahriman ♦ Polul întunecat al existenţei în religiile iraniene; e născut din îndoiala lui Zurvan (Principiul integrităţii creaţiei) în eficacitatea sacrificiului său cosmogonic; după alte concepţii, există din origini ca limitare a principiului luminos, Ormuzd. Manifestarea sa agresivă îl determină pe Ormuzd să întrupeze lumea spirituală într-una terestră, evertuind astfel forţele care îl vor învinge pe Ahriman. Omul poate participa la triumful lui Ormuzd prin eliminarea maculării, a „amestecului" de tenebre inserate în creaţie de către Ahriman. (7)

Ahuramazda ♦ zeu suprem al religiei iraniene, zeu creator (prin gîndire) şi transfigurator al lumii, posesor al înţelepciunii şi al binelui, din care emană cuplul *Spen-*

tamainyu (Spiritul binefăcător) şi *Auromainyu* (Spiritul distrugător), diferenţiaţi în urma propriei lor alegeri. Profetul Zathustra declară că omul este liber, la rîndul său, să opteze, dar îl îndeamnă să primească Revelaţia — alegerea binelui — putînd să contribuie astfel la propria mîntuire şi la cea a lumii. (7)

akbar, *arab* ♦ comparativul, luat adesea ca superlativ, al cuvîntului *kabīr* (mare), prezent în formula *Allāhu akbar* („Dumnezeu este mai mare"), numită *Takbīr*.

Alī ♦ văr şi ginere al Profetului, soţul Fatimei. Este unul dintre primii şi cei mai înflăcăraţi tovarăşi ai lui Mahomed care l-a numit, în faţa căpeteniilor quraysh ostile Mesajului său, „frate, locotenent şi calif (urmaş)". Pentru a nu pune în pericol unitatea comunităţii după moartea Profetului, Alī acceptă să cedeze în faţa lui Abū Bakr, tatăl soţiei favorite Aisha. Este cel de al patrulea şi ultimul dintre califii *rāshidūn* (urmînd calea cea dreaptă), între 656–660. Şiismul îl recunoaşte ca unic urmaş autentic al Profetului şi ca primul *imām*; el constituie modelul, figura reprezentativă pentru realizarea interioară a Islamului. (16, 18, 13)

Allāh ♦ numele arab al lui Dumnezeu, determinaţie a cuvîntului *ilāha* (divinitate).

El-Allaoui (El-Alawī), *Sheikh Ahmad* ♦ întemeietor al unui ordin sufit (*tarīqah*) cu numeroşi discipoli mai ales în Africa de Nord; a scris lucrări de teologie şi mistică şi un *Dīwān*. Trăieşte între 1869 şi 1934. (17)

Amida ♦ divinitate în panteonul budismului japonez, simbol al lumii nelimitate, eterne, identificat cu *Buddha-Amitabhā*. (5, 7)

amidism ♦ cale mistică şi devoţională ţinînd de *Mahāyāna*; e centrată pe puterea soteriologică a lui *Buddha-Amitabhā*; actul esenţial al credinciosului constă în îndreptarea gîndului spre *Amitabhā* şi chemarea numelui său. În clipa morţii, credinciosul este condus imediat de Amida în paradisul său unde renaşte cu corp spiritual în cupa unuia din lotuşii lacului sacru. Deschiderea lotusului şi vederea lui Buddha este amînată un timp pentru cei mai puţin virtuoşi, iar cei care au comis păcate capitale dar i-au invocat totuşi nu-

mele la sfîrşitul vieţii vor trebui să aştepte o durată indefinită pentru a-l vedea. Renaşterea în acest „pămînt al lui Buddha" constituie o staţiune intermediară, uşurînd intrarea în Nirvāna. Amidismul se dezvoltă mai ales în Tibet, China şi Japonia după sec. al VIII-lea. (5, 7)

Amitabhā ♦ în concepţia *Mahāyāna*, unul dintre cei cinci reprezentanţi majori ai stării de Buddha, guvernînd peste pămîntul *Sukhāvatī*: Ţara fericită sau Ţara pură, paradis situat la o mare depărtare în vest. Figură centrală a unei doctrine soteriologice bazate pe credinţă, *Amitabhā* a fost în viaţa terestră un mare rege care şi-a părăsit tronul pentru a deveni călugăr rătăcitor şi care a atins starea de Bodhisattva; face atunci un şir de legăminte solemne spre a deveni Buddha şi spre a salva toate fiinţele vii prin dobîndirea unui „cer" în care sufletele celor merituoşi să se bucure perpetuu de o stare de fericire, înţelepciune şi puritate, precum şi de învăţătura sa directă ca pregătire pentru accesul la Nirvāna. (5, 7)

aor, *ebraic* ♦ în geneza ebraică, ea manifestă Unitatea de principiu prin crearea spaţiului lumii. Conform simbolismului cosmogonic al literelor, în *Sepher Ietsirah* se spune: „Lumina (*Aor*) ţîşneşte din misterul eterului (*Avir*). Punctul ascuns a fost astfel manifestat, adică litera *iod* (simbol al Principiului afirmat)... Cînd acest *iod* a fost produs, ceea ce rămîne din misterul lui *Avir* (eterul ascuns) este *Aor* (*Aor* provine din *Avir* prin suprimarea literei *iod*); din punct de vedere principial, manifestarea este o „sărăcire" a plenitudinii ascunse, conţinute de *Avir*; Principiul — *iod* — e „acoperit", prin manifestare, de însăşi creaţia sa. (10)

arkān, *arab* ♦ stîlp (în particular cele cinci elemente esenţiale ale Islamului); din punct de vedere al doctrinei, desemnează punctele esenţiale, dificil de pătruns, principiile fundamentale (în planul arhitectonic al edificiului sacru, *Kaaba*, cele patru coloane de colţ reprezintă principiile subtile şi sensibile ale cosmosului formal).

asura, *sanscrit* ♦ demon, entitate cosmică dominată de tendinţa descendentă, coagulantă, infernală; opus lui *deva* (zeu), forţă celestă. Prin permanenta confruntare

între grupurile *deva* și *asura* se realizează circulația cosmică, precum și sublimarea posibilităților manifestării — indicată de celebra scenă a „agitării Oceanului de lapte" pentru obținerea „băuturii de nemurire" (*amrita*). (1)

Atmā, *sanscrit* ♦ Sine-le conform doctrinei Vedānta, principiul transcendent și permanent al unei ființe; reflexele sale pe diversele niveluri de existență desfășoară ierarhia stărilor acelei ființe, dintre care *ego*-ul (individul) îi este expresia în planul manifestării formale. La nivelul lumii, *Atmā* reprezintă „Spiritul universal". Ca principiu al tuturor ființelor (corespunzînd *Logosului* în creștinism: realitate esențială a tot ceea ce s-a făcut), *Atmā* pătrunde toate elementele universului care nu sînt decît modificări accidentale, „înveșmîntări" ale Ființei sale divine. Calea *Upanishādelor* vizează realizarea integrală a Sine-lui propriu, identic cu *Atmā* și, prin aceasta, suprema identitate, cea dintre *Atmā* și *Brahma*. La nivelul supraontologic, aflat dincolo de orice dualitate și condiționare, *Paramātmā* — Sine-le suprem — este identic cu *Brahma nirgunā* — Brahma non-calificat). (7, 8)

Auromainyu, *iranian* ♦ Spiritul distrugător, geamăn cu cel benefic (*Spentamainyu*) provenind din Supremul Ahuramazda. El optează „la începutul existenței" pentru rău, înșelăciune și moarte, constituind astfel unul din polii libertății existențiale. (7)

avatāra, *sanscrit* ♦ „coborîre" a Principiului în manifestare atunci cînd *„dharma* șchioapătă" și lumea este amenințată de distrugere datorită dezechilibrului produs de forțele demonice (*asura*); *avatāra* restaurează echilibrul prin inițierea unui nou ciclu cosmic. Teoria *avatāra*-lor, expusă pentru prima dată în *Bhagavadgītā*, este legată în mod special de cultul lui Vishnu, Ființa supremă în aspectul ei de creator cosmic. *Avatāra*-le majore inițiază cicluri noi, cele minore acordă asistență pentru rezolvarea unor crize de mai mică anvergură. Cele mai cunoscute *avatāra* ale lui Vishnu sînt Rāma și Krishna, corespunzînd celor două mari epopei, *Rāmāyana* și *Mahabhārata*. În actualul ciclu cosmic (*Manvantara*), Vishnu asumă un șir de zece

avatāra, animale sau umane, specifice fazelor ciclului. (1, 19)

Avicenna (Ibn Sina) ♦ celebru savant arab, născut în apropiere de Buhara la 980, mort în 1037 lîngă Hamadan. A dat doctrinei islamice despre Esenţă şi Existenţă o formulare ţinînd de categoriile neo-platoniciene. Avicenna propune o demonstraţie filozofică a nemuririi sufletelor individuale în ciuda condiţiei lor create: dat fiind că e o substanţă indivizibilă, imaterială şi incoruptibilă, sufletul supravieţuieşte morţii trupului. Pentru Avicenna, filozoful este dublat de un mistic care se consacră iubirii lui Dumnezeu şi adevărurilor interioare ale religiei; experienţele vizionare relatate în cele trei *Povestiri mistice*, se desfăşoară de-a lungul unei călătorii extatice către Orientul divin, sub conducerea Îngerului. (7)

avir, *ebraic* ♦ eterul, conceput în doctrina cosmogonică a Kabbalei ca depozit non-manifestat al tuturor posibilităţilor Fiinţei, „mediu" din care, prin concentrare, emană lumina (*aor*) actualizînd spaţiul creaţiei. La nivelul manifestării formale, eterul constituie nucleul din care iau naştere toate diferenţierile lumii, subtile şi sensibile. (10)

āya (pl. **āyāt**), *arab* ♦ semn-simbol, semn miraculos prin care este exprimat adevărul divin. Cf. *Coran* XLI, 53: „Le vom arăta semnele noastre în zări şi în ei înşişi pentru a cunoaşte că *Coranul* este adevărul care vine de la Domnul lor." În sens particular semnifică versetele Cărţii. (17, 2)

El-Awwal, *arab* ♦ Primul (Nume divin).

azal, *arab* ♦ eternitatea, diferită calitativ de orice durată situată la nivelul manifestării.

baqā, *arab* ♦ subzistenţă, permanenţă, durată; desemnează în Sufism starea spirituală de subzistenţă în afara oricărei forme, reintegrarea în Spirit sau chiar în Fiinţa pură; semnifică de asemenea Eternitatea divină. Opus, ca modalitate spirituală, lui *fanā* — extincţie. (4)

barakah, *arab* ♦ binecuvîntare, influenţă spirituală. Se numeşte *sheikh el-barakah* maestrul care deţine influenţa spirituală a Profetului prin intermediul unui lanţ

neîntrerupt de transmisie sau care îi realizează direct prezența. Comunicată fiecărui inițiat, binecuvîntarea rămîne adeseori virtuală. (4)

barzakh, *arab* ♦ istm, simbol al unui element intermediar sau al unui principiu de mediație între realități de ordine diferite. Cf. *Coran* LV 19, 20: „(Dumnezeu) a produs cele două mări (corespunzînd Ființei și Existenței) care se întîlnesc; între ele este un istm peste care nu trec." Separare și punct de joncțiune totodată, *barzakh*-ul răstoarnă perspectiva lucrurilor, fiind punctul de distribuție al analogiilor inverse (ca atare, el este simbolul sufit pentru trecerea de la cunoașterea distinctivă la cea intuitiv intelectuală). (4)

Basmalah, *arab* ♦ formula de consacrare pronunțată înaintea oricărei recitări sacre și a oricărui act ritual: *„Bismi' Llahi 'Rrahmāni 'Rrahīm"* (în numele lui Dumnezeu, cel nesfîrșit de Bun, cel pururea Milostiv).

bātil, *arab* ♦ van, inconsistent, „ceea ce este risipit (cf. *Coran* XXVII, 73) de claritatea Adevărului".

bātīn, *arab* ♦ interior, ascuns; contrar al lui *zāhir* — exterior, aparent. *El-bātīn* („cel Interior") este unul din Numele coranice ale lui *Allāh*. „Știința interioară" (*el-'ilm el-bātīn*), știința ezoterică este deosebită de „știința exterioară" (*el-'ilm ez-zhāhīr*) a doctorilor Legii. (4)

Bektāshiyah, *arab* ♦ ordin sufit (*tarīqah*) întemeiat de Hājj Bektash la 1335, marcînd o strînsă apropiere între șiism și sufism, cu discipoli în Persia și Turcia. A exercitat o puternică influență în epoca otomană. (14)

Bhagavadgītā ♦ text esențial al hinduismului, component al epopeii *Mahabhārata*, în care Krishna (*avatāra* al lui Vishnu) îi transmite lui Arjuna, eroul angajat într-un conflict fratricid, doctrina simultanei implicări și eliberări de acțiune (*karma*); făptuirea este impusă de legea (*dharma*) însăși a manifestării, însă determinismul actului poate fi depășit prin renunțarea la fructul lui și dedicarea sacrificială către zeu. *Bhagavadgītā* exprimă esența doctrinei hinduse, de la metafizica vedantină la cosmologia Samkiya, de la devoțiunea bhaktică la realizarea Yoga, într-o variantă adresată celor prin excelență angajați în acțiune: casta războinicilor (*kshatriya*). (10).

bhakti, *sanscrit* ♦ atitudine de devoţiune ferventă, adresată în genere lui Vishnu, întemeiată pe credinţă şi dăruire de sine; e complementară atitudinii contemplative, întemeiată pe cunoaştere (*jnāna*) şi unire activă cu Principiul. Participarea afectivă implicată de o cale bhaktică este „umedă" în raport cu limpiditatea „uscată" a realizării prin asceza intelectuală. Cea mai veche atestare a unei *bhakti-mārga* — calea supunerii pline de umilinţă în faţa harului divin — se află în *Bhagavadgītā*. Faţă de *karma-margā* (calea actelor rituale) şi *jnāna-margā* (calea cunoaşterii), *bhakti-margā* este o cale punînd accent pe individualitate, fiind specifică vîrstelor tîrzii ale omenirii, cînd *dharma* se află în declin. (1, 19)

Bodhisattva, *sanscrit* ♦ „cel menit Trezirii", cel calificat pentru a atinge starea de *Buddha*; aspectul de compasiune atotsalvatoare a lui Buddha. Este Bodhisattva cel care, atingînd virtual condiţia Iluminării, îşi amînă intrarea în Nirvāna pentru a prelua suferinţa existenţială, pentru a aduce fericire şi lumină lumii. Dublul fundament al înţelepciunii sale este teoria asistenţei universale şi a vacuităţii existenţiale: „A nu părăsi niciodată fiinţele şi a înţelege cu adevărat că toate lucrurile sînt vide" (Ashasākasrikā, XV, 293). (5, 7)

Brahma, *sanscrit* ♦ Principiul suprem, absolut necondiţionat, infînit, situat dincolo de orice dualitate şi tendinţă afirmativă a Fiinţei. Este numit Brahma nirguna (Brahma non-calificat), spre deosebire de Brahma saguna (calificat) sau Brahma (masculin); este Fiinţa, principiul ontologic al manifestării, Ishwara (Domnul). Faţă de supremul Brahma, al doilea este Kārya-Brahma (produs, *efect* al energiei — Shakti — a Principiului suprem). Brahma nirguna corespunde chinezului Tao şi Deităţii (Gottheit) aşa cum apare la Meister Eckhart; e tradus de R. Guénon prin Non-Fiinţă iar de F. Schuon prin Supra-Fiinţă. (8)

Buddha, *sanscrit* ♦ „cel Trezit", cel ce a atins starea de iluminare eliberîndu-se de suferinţa universală şi atingînd Nirvāna. Esenţa doctrinei lui Sakiyamuni, „unificatul neamului Sakiya", constă în patru „Adevăruri nobile": totul în lume este suferinţă; originea suferinţei

este pofta sau „setea" care duce la transmigrație; eliberarea de durere presupune desființarea poftei (unul din numele Nirvānei este „stingerea setei"); revelarea căilor care duc la încetarea suferinței. Buddha declară că reia „calea cea veche", doctrina atemporală adumbrită de dublul exces, ritualist și speculativ, al brahmanismului instituționalizat din epoca sa istorică (sec. al VI-lea *p. Chr.*). (5, 7)

buddhi, *sanscrit* ♦ intelectul; în cosmologia Samkhya reprezintă primul element cosmic produs de *Prakrīti* — Substanța universală, numit „cel mare" (*Mahat*) din care se diferențiază toate celelalte entități ale manifestării; analog lui *Er-Rūh* ca Spirit Universal (creat) din sufism. (8, 9)

Calam (qalam), *arab* ♦ Pana divină reprezentînd principiul cosmogonic activ care trasează caracterele Creației (echivalentă cu „Cartea" incluzînd destinele tuturor ființelor) pe „Masa păzită". Prima entitate creată de *Allāh*, Calamul are o lungime care se întinde între cer și pămînt. *Allāh* i-a spus: „Scrie!" — „Ce voi scrie?", a răspuns el — „Scrie: În Numele lui *Allāh*, cel nesfîrșit de Bun, cel pururea Milostiv.", „Lasă să curgă ceea ce trebuie să fie pînă în Ziua Învierii" (cf. *el-Tha'labī*). (4, 13)

coagula, *latin* ♦ principiu alchimic de contracție, de coagulare, complementar celui de disoluție (*solve*). Cuplul *solve-coagula*, reprezentînd pulsațiile inerente oricărei manifestări, este adeseori pus în legătură cu fazele respirației (inspirație, expirație) individuală și cosmică. (10)

Coran ♦ Cartea Revelației scrisă de Calam pe „Masa păzită" din al șaptelea cer. Adusă de arhanghelul Gabriel lui Mohamed în „noaptea predestinării", ea este formulată pentru comunitate de Profet de-a lungul a 23 de ani, la Mecca și Medina. Conform comentariului lui Ibn Arabī, Revelația pătrunde nu în mintea, ci chiar în corpul Profetului, ales pentru a o exprima discursiv. *Coran* înseamnă „citire", „recitare". Rostirea rituală a Cuvîntului divin duce, atunci cînd este corect și complet interiorizată, la identificarea celui care rostește cu Autorul textului. (4, 13, 16)

dāllūn, *arab* ♦ „cei ce rătăcesc", termen care în *Fatihah* îi desemnează pe cei prinşi în curentul orizontal al existenţei, cei care nu răspund atracţiei divine ascendente, dar nici nu urmează calea contrară, infernală. (13)

Ed-Darqāwī, Abu Hāmid el-'Arabī ♦ maestru sufit (1760–1823) al cărui mormînt se află la Fez. Figură esenţială pentru reînnoirea sufismului în sec. al XIX-lea, a întemeiat o *tarīqah* care devine cea mai numeroasă şi mai puternică din Maghreb. (17)

derviş, *persan* ♦ termen sinonim cu arabul *faqīr*.

dhahirī, *arab* ♦ exoteric, exterior. A se vedea *zhāhir*.

Dharma, *sanscrit* ♦ Legea eternă, Dreptatea ideală şi absolută (corespunzătoare grecescului δικαιοσυνη ca la Platon şi Matei (6, 33), Ordinea cosmică. Aspectul din *dharma* corespunzător unei fiinţe este propria sa lege interioară (*svadharma*), vocaţia, funcţia socială, datoria sa fundamentală în concordanţă cu posibilităţile naturii sale proprii (cf. A. K. Coomaraswamy). Pentru un lucru, pentru un element cosmic, *dharma* înseamnă „rostul" lui în economia universală. (19) p.

Dhāt, *arab* ♦ Esenţa, Realitatea supraontologică absolut necondiţionată, depăşind opoziţia între Creaţie (condiţionată şi limitată) şi Fiinţă (încă „descriptibilă" ca nonfinită, non-limitată, non-temporală, non-spaţială); este „comoara necunoscută" şi de necunoscut în sine însăşi despre care vorbeşte un *hadīth qudsī*: „Eram o comoară neştiută; Mi-a plăcut să fiu cunoscut: am creat de aceea creaturile şi M-am făcut cunoscut lor şi prin Mine M-au cunoscut." Lipsită de „modalităţi", inefabilă, inaccesibilă, fie chiar prin analogii, ea nu poate deveni „obiect" de cunoaştere, ci rămîne martorul implicit al oricărui act cognitiv, aşa cum declară următorul pasaj coranic: „Privirile nu Îl ating, El e cel care atinge privirile" (*Coran* VI, 102). Identică cu *Urgrund*-ul lui Meister Eckhart, cu *Ain En-Soph* al Kabbalei, cu *Brahma* vedantin, cu *Tao* chinez. Pentru Ibn Arabī, ea desemnează şi Subiectul absolut la care se referă toate calităţile (*şifāt*) divine în stare nediferenţiată. (4, 2)

dhikr, *arab* ♦ amintire, pomenire, avînd drept modalităţi concrete invocaţia, incantaţia. Ca amintire, *dhikru*

'Llāh se referă la „pactul primordial": „Dumnezeu, scoţînd pe toţi urmaşii lui Adam din coasta fiilor lui, i-a întrebat: Nu sînt eu Domnul? Tu eşti Dumnezeul nostru, i-au răspuns. Şi am păstrat mărturisirea lor pentru ca în Ziua Învierii să nu spuneţi că fără luare aminte am fost la aceasta." (*Coran*, VII, 172); de acelaşi pact e legat şi îndemnul: „Amintiţi-vă de Mine şi Eu îmi voi aminti de voi" (*Coran*, II, 152). Realizarea spirituală este o *anamnesis* a ceea ce a fost dintotdeauna şi nu a încetat să fie în ciuda iluziei şi a uitării. Atingerea Realităţii se obţine prin continua „pomenire" a lui *Allāh* care, în sens particular, constă în recitarea ritmată a *Coranului* cu trimitere la prototipul său celest înscris pe „Masa păzită". În ezoterism, termenul se aplică formulelor ritmice a căror repetiţie vizează armonizarea diverselor elemente ale fiinţei şi determinarea vibraţiilor susceptibile să deschidă comunicarea cu stările superioare ale fiinţei şi cu Divinitatea însăşi. Sufitul se va strădui să atingă un *dhikr* permanent, o incantaţie continuă centrată pe un Nume divin (cel mai adesea *Allāh*) sau pe *Shahādah*: întîi în cuvînt, apoi în inimă, în stare de veghe sau somn. *Dhikru 'Llāh* e similar cu *mantra* hindus şi cu rugăciunea ezihastă a inimii. (4, 2, 10, 13)

Divinitate ♦ a se vedea *Gottheit*.

fanā', *arab* ♦ extincţie, evanescenţă. Desemnează în sufism extincţia limitelor individuale în starea de Unire cu Dumnezeu. Contrară lui *baqā* (subzistenţă). Apare în versetul coranic: „Totul (pe pămînt) este menit stingerii (*fān*); nu va rămîne decît Faţa Domnului tău, esenţă a majestăţii şi generozităţii" (*Coran*, LV, 26). (4)

faqīr, *arab* ♦ sărac; „săracul în Dumnezeu" (*el-faqīr 'ilā 'Llāh*) corespunde creştinului „sărac cu duhul"; cel ce urmează o cale a renunţării la determinaţiile individuale pentru a-l oglindi pe Dumnezeu. Doar în variantă degradată îi indică pe cei care exhibă „puteri" şi „fenomene" paranormale. A se vedea *faqr*. (4)

faqr, *arab* ♦ lipsa, sărăcia spirituală, reflex inversat al plenitudinii divine. Cf. pasajului coranic: „O, voi oameni, săraci (*fuqarā*) sînteţi în faţa lui Dumnezeu şi El este cel Preabogat şi Preaslăvit" (*Coran*, XXXV, 15).

Semnificaţia interioară se referă la lipsa limitărilor individuale şi la părăsirea oricărei legături cu creatura pentru *vacare Deo* (obţinerea vidului interior pentru a fi umplut de Dumnezeu). Cf. adagiul sufist: renunţarea „nu înseamnă să-ţi tragi mîna din lume, ci să-ţi goleşti inima de ea". (4, 2)

fardh, *arab* ♦ indispensabil, obligatoriu, impus de cerinţa divină; sinonim cu *wājib*.

Fatīhah (Surath el-Fatīhah), *arab* ♦ „Cea care deschide", prima sură a *Coranului*, constituind, împreună cu *Shahādah*, textul esenţial al rugăciunii rituale.

Fiinţa, Supra-Fiinţa ♦ termenii desemnează distincţia metafizică între Principiul ontologic — Fiinţa — care presupune „afirmaţia" Divinităţii şi, în consecinţă, manifestarea sa prin creaţie, şi Supra-Fiinţă (sau Non-Fiinţă în terminologia lui R. Guénon) care constituie nivelul suprem al Realităţii, absolut necondiţionat, depăşind determinaţiile şi calităţile divine într-o radicală tăcere supra-ontologică, aflat dincolo de orice urmă de dualitate (*adwaita*, în metafizica vedantină). Fiinţa şi Supra-Fiinţa corespund celor doi *Brahma* din doctrina hindusă: *Brahma saguna* (calificat) şi *Brahma nirgūna* (non-calificat), lui Dumnezeu şi Deităţii (*Gottheit*), cf. Meister Eckhart. R. Guénon a tratat despre această distincţie mai ales în *L'Homme et son Devenir selon le Vedânta*, şi *Les états multiples de l'être*.

Fitrah, *arab* ♦ natura umană primordială; e oglindită de sărăcia „virginală" a fiinţei despuiată de determinanţii în faţa Plenitudinii divine (comentariul lui Ibn 'Arabī). Profetul spune: „Fiecare fiinţă a fost creată în conformitate cu natura primordială."

furqān, *arab* ♦ discernămînt, separare, conştiinţă separativă opusă sintezei (*el-jam'*). *El-Furqān* este unul din numele *Coranului* ca fiind deosebirea între real şi non-real, între Adevăr şi eroare, între Divinitate şi creatură. (4)

ghaflah, *arab* ♦ neatenţie, neglijenţă, nepăsare, inconştienţă; e starea obişnuită a omului, care şi-a uitat originea — fiinţa pretemporală aflată în Dumnezeu — recuperabilă prin reamintire (*dhikr*). (4)

El-Ghazzālī, Abu Hamid ♦ mare teolog sufist, reînsufleţitor al ştiinţelor religioase ale Islamului, supranu-

mit „dovada islamului"; născut la Tus în 1058, moare în orașul natal în 1111. Studiază și predă teologia oficială la Bagdad unde critică teologia de expresie filozofică elenistică în tratatul *„Respingerea filozofilor"*. După 1075 se concentrează asupra căii sufite întemeind împreună cu discipolii săi o *madrasa* și o „mînăstire" la Tus. Exponent esențial al unei poziții care consideră că doctrina sufistă se întemeiază pe Lege și Tradiție, completîndu-le. El-Ghazzālī e autorul celebrului tratat *„Reînsufletirea științelor Religiei"* (*Ihyā 'ulūm ed-dīn*) și al unei autobiografii spirituale *„Eliberarea de eroare"*. (7, 17)

ghusl, *arab* ♦ purificarea majoră sau marea abluțiune, necesară după relațiile sexuale, menstruație și naștere. (16)

ǧinn, *arab* ♦ ființe de ordin subtil, create dintr-o flacără fără fum (cf. *Coran* LV, 14–15) spre deosebire de oameni, creați din lut și de îngeri, creați din lumină.

Gioacchino da Fiore ♦ călugăr benedictin calabrez (1135–1202) a cărui teologie vizionară privește interpretarea Istoriei sfinte și a Scripturii ca fiind dominate de numerele 2 și 3: cele două seminții alese de Dumnezeu (evreii și neamurile); cele trei etape (*status*) ale istoriei — Domnia Tatălui, corespunzătoare „fricii de Dumnezeu", Domnia Fiului, corespunzătoare credinței și iubirii și, în sfîrșit, Domnia Sfîntului Duh, corespunzătoare contemplației. (7)

Gottheit, *german* ♦ Deitatea, nume care pentru Meister Eckhart desemnează Esența divină absorbind distincția ipostazelor Treimii și pe Dumnezeul creator; Deitatea e Unul, fără nume și fără „mod", în care se situează, non-manifestate, arhetipurile tuturor creaturilor; e abisul divin (*Urgrund*), „vidul" sau „neantul" divin ca lipsă totală a distincțiilor și tendințelor de manifestare: „Dumnezeu și Dumnezeirea sînt tot atît de deosebite între ele pe cît de deosebit este cerul de pămînt. Dumnezeu acționează, Dumnezeirea nu acționează, nu are pentru ce acționa; Dumnezeu și Dumnezeirea se deosebesc prin acțiune și non-acțiune." Centrul ființei, căruia Meister Eckhart îi dă numeroase nume — socotindu-l de nenumit —, scînteie, lumina spiritului,

singura posibilitate liberă a fiinţei, străfundul sufletului (*grund*), intelect (increat şi de necreat), este cel care poate realiza unirea cu Dumnezeirea: „primind sărutul Dumnezeirii, el îşi capătă desăvîrşirea şi beatitudinea, fiind îmbrăţişat de Unitate." (7, 20)

Guénon, René ♦ autor francez (1890–1951) care a formulat în termeni occidentali mesajul înţelepciunii şi tradiţiei unice; s-a concentrat pe aspectele metafizice şi pe analogiile doctrinare şi simbolice dintre expresiile acestei *Philosophia perennis et universalis* în variantele tradiţiilor particulare.

habīb, *arab* ♦ Prieten, iubit; desemnează intimitatea, contactul direct cu divinitatea; se aplică prin excelenţă Profetului. (4)

hadīth (pl. **ahādīth**), *arab* ♦ sentinţă, cuvînt al Profetului transmis în afara Coranului printr-un lanţ neîntrerupt de intermediari cunoscuţi. Există două feluri de *ahādīth: hadīth qudsī* (cuvînt sfînt) desemnînd o revelaţie directă în care însuşi Dumnezeu vorbeşte prin mijlocirea Profetului şi *hadīth nabawī* (cuvînt profetic) în care Profetul vorbeşte în numele său. (4)

hajj, *arab* ♦ pelerinaj, către centrul Islamului: *kaaba* (casa lui Dumnezeu) aflată la Mecca; unul dintre „stîlpii Islamului". Pelerinajul e recomandat în luna Ramadan în care s-a revelat *Coranul*. Actele rituale legate de pelerinaj au fost instituite de Profet la ultima sa intrare în Mecca, moment în care Revelaţia Islamului s-a declarat a fi desăvîrşită. *Hajj* simbolizează calea spirituală către inima lumii şi complementar spre *kaaba* interioară. Aşa cum şeful comunităţii conduce pelerinajul exterior, sufitul îşi parcurge pelerinajul interior condus de un maestru spiritual. (2, 16)

El-Hallāj, Husayn Mancur ♦ maestru sufist persan, adept al iubirii înflăcărate (*'ishq*), născut în Iran în 857 şi executat la Bagdad în 922 pentru declaraţia *Anā el-Haqq* („Eu sînt Adevărul") exprimînd identificarea sa cu Divinitatea. Ultimele sale cuvinte au fost: „Important pentru cel ce a atins extazul este că Unul îl reduce la Unitate." Deşi prin îndrăzneala formulărilor sale unitive şi-a ridicat împotrivă atît puterea politică (care acuza predicaţia sa de instigare a mulţimii), teo-

logii oficiali (care îl acuzau de panteism) cît şi maeştrii sufişti (pentru expresia publică a experienţelor sale spirituale), prestigiul lui El-Hallāj nu a încetat să crească în lumea musulmană după moartea sa, influenţa sa asupra doctrinei şi practicii sufiste fiind esenţială. (7, 17)

hamd, *arab* ♦ laudă, slavă. *Hamd* desemnează în mod special formula „laudă lui Dumnezeu" care inaugurează sura *Fatihah*.

hanīf, *arab* ♦ numele sub care sînt cunoscuţi monoteiştii arabi preislamici, vizionari şi poeţi, contemporani ai Profetului. (7, 14)

haqīqah (pl. **haqāiq**), *arab* ♦ idee, adevăr, realitate. Pentru doctrina sufistă semnifică Adevărul sau Realitatea divină; desemnează totodată realitatea esenţială a unui lucru. Analogia e fundamentată de cuvîntul Profetului: *likulli dhi haqqin haqīqah* („fiecărui lucru real îi corespunde o realitate divină sau un Adevăr divin"). *Haqīqah el-haqāiq*, („Adevărul adevărurilor", „Realitatea realităţilor") e considerat ca fiind istmul între Fiinţă şi cosmos. (4)

El-Haqq, *arab* ♦ Adevărul, Realitatea. Pentru doctrina sufită desemnează Divinitatea ca fiind deosebită de creatură (*el-khalq*). Este Principiul creator cf. *Coran* (CLXIV, 3): „(Dumnezeu) a creat prin Adevăr Cerurile şi pămîntul", ceea ce îl face analog *Logos*-ului creştin. (4)

harām, *arab* ♦ interzis, act oprit de Legea Islamului.

Hayāt, *arab* ♦ viaţă.

El-Hayy, *arab* ♦ cel Viu, Nume divin menţionat de *Coran* (II, 256 şi III, 1).

hulul, *arab* ♦ întrupare. Doctrina creştină a întrupării este respinsă de Islam ca fiind contrară unicităţii lui Dumnezeu (cf. *Coran* IV, 171).

Huwa, *arab* ♦ „El", Nume divin. *El-Huwiyah* desemnează „Ipseitatea", „Sine"-le suprem.

'ibādah, *arab* ♦ adoraţie, starea de robie în adoraţia lui Dumnezeu, atitudine fundamentală a întregului Univers în faţa sclaviei divine; e răspunsul creaturii la Creaţia prin care Dumnezeu i se face cunoscut, răspuns care va fi luat în consideraţie la Ziua Învierii. Cf.

Coran VI, 106: „Astfel este Dumnezeu, Domnul vostru. Nu este dumnezeu altul decît El, Creatorul a toate. Adoraţi-l deci..." (4)

ibāhiyah, *arab* ♦ libertinism.

Ibn 'Atā-Illāh ♦ maestru sufit mort în 1309, denumit „oceanul sufismului" (*bahr et-taşawwuf*); a avut numeroşi discipoli şi a exercitat o mare influenţă în mediile sufite. Autor al unor celebre „Maxime" (*Hikam*) şi al unui „Tratat despre Numele lui *Allāh*". (17)

Ibn 'Arabī, Muhyī-d-dīn ♦ cunoscut ca „cel mai mare maestru" (*esh-sheikh el-akbar*) al sufismului; opera sa constituie formularea inegalată a doctrinei şi experienţei contemplative sufite. Născut la Murcia (în Andaluzia) în 1165, moare la Damasc în 1240. Meditaţiile şi viziunile în faţa *Kaabei* dau numele *summei* sale metafizice *Revelaţiile* (sau *Cuceririle spirituale*) *de la Mecca* (*Futūhāt el-Mekkiyah*). Sînt celebre în mediul islamic *Nestematele înţelepciunii* sau *Colierul Înţelepciunii* (*Fuşuş el-Hikam*) — sinteză a poziţiilor sale doctrinare (pasaje traduse de T. Burckhardt sub titlul *Înţelepciunea Profeţilor*, Paris, 1955, 1974) şi *Interpretul dorinţelor ardente* (*Tarjumān el-ashwāq*) — culegere de poezii avînd ca subiect iubirea mistică. Unul din fundamentele doctrinei sale este *Wahdat el-Wujūd* (Unicitatea sau Unitatea Existenţei universale, a Fiinţei, a Realităţii). Ibn 'Arabī rămîne un reper esenţial pentru calea sufită, numeroşi maeştri comentînd lucrările sale sau referindu-se la ele. (4, 2, 17, 13)

ibn el-waqt, *arab* ♦ „fiu al clipei"; desemnează condiţia supratemporală a contemplativului cufundat în „instantaneitatea" divină.

Ibn Hanbal ♦ jurist şi teolog, fondatorul uneia din cele mai mari şcoli sunnite din Bagdad, bazată pe comentariul exclusiv al *Coranului* şi al Tradiţiei (moare în 855). (16)

ihsān, *arab* ♦ virtutea „sfinţitoare", frumuseţea spirituală; elementul dinamic şi transformant al Căii, complementar asimilării adevărurilor doctrinare. Este concentrarea direct operativă a sufletului pentru străpungerea vălurilor care separă fiinţa de Dumnezeu. *El-ihsān* par-

ticipă la triada fundamentală — *el-islām* (supunerea, totala abandonare în Voia divină), *el-imān* (credinţa) şi *el-ihsān* — menţionată în celebrul *hadīth Jabrāil* în care Arhanghelul cere Profetului să definească cele trei elemente. Definiţia pentru *el-ihsān* este: „Să adori pe Dumnezeu ca şi cum L-ai vedea şi dacă tu nu îl vezi el totuşi te vede." *El-ihsān* este aprofundarea, trăirea efectivă a celorlalte două. (4, 13)

ikhlāc, *arab* ♦ sinceritatea, puritatea intenţiei. Ca şi veracitatea (*eṣ-ṣidq*), exprimă independenţa spiritului faţă de mobilitatea *psyche*-ului şi constituie una din componentele esenţiale pentru *ihsān*. (4)

'ilāh, *arab* ♦ divinitate; desemnează Esenţa divină (*Dhat*) ca demnă de adoraţie, ceea ce implică deja existenţa adoratorului şi a creaţiei. (2)

'ilm, *arab* ♦ ştiinţa, cunoştinţa corespunzătoare în teologia islamică atributului divin de Cunoaştere (*el-'Ilm*) situat pe un nivel intermediar între Unitatea şi Unicitatea divină, acolo unde posibilităţile de manifestare sînt principial concepute dar nu desfăşurate. (4)

imām, *arab* ♦ model, prototip, călăuză, reprezentant; din punct de vedere ritual desemnează pe cel care conduce rugăciunea comună, pe şeful comunităţii religioase. *Imām* prin excelenţă este Profetul. Pentru şiism, *imām*-ul reprezintă polul ierarhiei spirituale. (4, 17)

imān, *arab* ♦ credinţa. Inclusă în triada *islām, imān, ihsān*. A se vedea *ihsān*. (4)

El-Insān el-Kāmil, *arab* ♦ Omul perfect (Omul Universal), realizare a perfecţiunii universale, principiu şi sinteză a întregii creaţii. Fiind suport şi epifanie a numelor şi Atributelor divine, Divinitatea se face, prin el, cunoscută creaturilor şi, prin el, le cunoaşte: Omul Universal este Mediatorul prin excelenţă. Lui i se aplică *hadīth*-ul: „Dumnezeu a creat pe Adam după chipul său." În fiecare epocă şi lume există o singură manifestare deplină a sa (pentru Islam — Profetul, pentru Creştinism — Isus) care e Polul (*qutb*) sau axa în jurul cărora se roteşte întregul univers, spre care toate se orientează; pentru sufism, reprezintă atît pe cel care a realizat toate nivelurile fiinţei, cît şi pe şeful ierarhiei iniţiatice. (4, 2, 10)

El-Insān el-Qadīm, *arab* ♦ Omul Vechi (Omul Originar), origine şi centru pentru starea umană; e întrupat de Adam; ca staţiune spirituală, reprezintă armonia orizontală a tuturor posibilităţilor umane, punct din care e posibilă ascensiunea spre starea finală a Desăvîrşirii, reprezentată de El-Insān el-Kāmil.

inshirāh, *arab* ♦ lărgire, dilatare; „expansiunea" fiinţei pentru a fi în stare să primească conţinutul Revelaţiei.

Irādah, *arab* ♦ voinţa; care trebuie abandonată în relaţia cu Cel adorat; Persoana divină, în calitate de Creator, manifestă calităţi ce pot fi puse în corespondenţă cu cele umane: Judecata (*el-hukm*), Voinţa (*el-irādah*) normativă, Acţiunea (*el-fi'l*). (4, 13)

islām, *arab* ♦ supunerea (totala abandonare în Voia divină şi, în consecinţă, în faţa Legii Sale). Inclusă în triada *islām, imān, ihsān*. A se vedea *ihsān*. (4)

istihdār, *arab* ♦ actualizare, realizare efectivă.

istihlāk, *arab* ♦ anihilare, sinonim cu *fanā'* (extincţie).

japa, japa-yoga, *sanscrit* ♦ tehnică de realizare spirituală bazată pe incantaţia monosilabei sacre OM (*AUM*)

jihād, *arab* ♦ război; *el-jijād el-aşghar* (micul război sfînt) îl desemnează pe cel exterior, împotriva necredincioşilor; *el-jihād el-akbar* (marele război sfînt) e cel interior, îndreptat împotriva pasiunilor şi a ignoranţei. La întoarcerea dintr-o campanie, Profetul a rostit: „Ne-am întors de la micul război sfînt către marele război sfînt." (4)

El-Jīlī, 'Abd el-Karīm ♦ sufist (cca. 1365–1428), descendent al marelui maestru sufit 'Abd el-Karīm Jīlanī. A trăit în Yemen şi India. Autor al mai multor lucrări dintre care celebrul „Despre Omul Universal" (*El-Insān el-Kāmil*); adept al doctrinei lui Ibn 'Arabī. (17)

jnāna, *sanscrit* ♦ cunoaşterea. *Jnāna* desemnează cunoaşterea pură, intelectuală — integrală şi universală —, în timp ce *vijnāna* reprezintă cunoaşterea distinctivă, raţională. O *jnāna-mārga* constituie o cale contemplativă specifică castei sacerdotale a brahmanilor. (8, 9)

El-Junayd, el-Bagdādī ♦ „Domnul sufiţilor", „Maestru al maeştrilor" mort în 910 la Bagdad, unul dintre cei

mai importanți șefi ai liniei care pune accent pe ortodoxia sufismului, ca fiind întemeiat pe *Coran* și Tradiție. Doctrina sa subliniază necesitatea dobîndirii, după o primă experiență extatică ce anihilează individualitatea, a unei a doua stări, conștientă, lucidă în care se manifestă prezența divină. Obiectivul final al contemplativului nu este, după El-Junayd, „extincția" (*fanā'*), ci *baqā* (subzistența în Dumnezeu). (7)

kaaba, *arab* ♦ centrul sacru al Islamului reprezentat de imensul edificiu cubic numit „Casa lui Dumnezeu". Sanctuarul *Kaabei* a fost construit, după tradiție, de Avraam împreună cu Ismael urmînd un plan angelic. În colțul de est se află încastrată în zid piatra celestă, de o strălucitoare albeață la început, cînd a fost adusă de arhanghelul Gabriel, dar întunecată în urma unui contact impur. O altă tradiție spune că *Kaaba* a fost așezată de îngeri la Mecca cu 2 000 de ani înainte de Adam, unde aceștia îi aduceau cinstire. Adam ar fi făcut de 40 de ori pelerinajul pe jos, venind din India. În timpul potopului a fost ridicată pînă în al patrulea Cer. Sanctuar al idolilor în timpul lui Mahomed — tribul Profetului asigura serviciul *Kaabei* — ea este redată cultului monoteist de către Profet. În epoca islamică, *Kaaba* e acoperită cu un văl de mătase pe care e brodată Mărturisirea de credință; ofranda vălului constituie omagiul adus de comunitate lui Dumnezeu prin șeful ei (Califul). Pentru Islam, *Kaaba* reprezintă centrul lumii și, în versiune interioară, centrul ființei, locul de unde se poate întreprinde ascensiunea pe axa lumii. (16, 10, 2)

Kabir ♦ mistic din Benares, secolul al XV-lea, adept al unei experiențe spirituale directe, condusă de maestrul interior (*Satguru*), depășind formele secularizate ale Islamului și Hinduismului; Kabir predica eliminarea oricărei dualități iluzorii și întoarcerea la starea originară, plină de beatitudine, a ființei. „Cuvintele" sale au fost păstrate și constituie cartea sacră a sikhilor. (3)

kafir (pl. **kāfirūn**), *arab* ♦ necredincios, mai exact „rău credincios" față de Legea divină revelată. Rădăcina K.F.R. semnifică „a îngropa" și „a fi rău credincios"; *kāfir* denaturează, alterează Unicitatea divină îngro-

pînd-o în lumea obscură a multiplicităţii; contrar lui *mu'min* („drept credincios"). (13)

kalām, kalimah, *arab* ♦ cuvînt; Cuvîntul, prin care creaţia este manifestată — Poruncă divină şi „enunţ" direct al Fiinţei. Cuvîntul (*kalimah*) şi Intelectul (*el-'Aql*) sînt aspecte ale Spiritului (*Er-Rūh*), corespunzătoare Logosului în sensul grec: principiu, idee, cuvînt. Rădăcina termenului are dublul sens de cuvînt şi rană. Manifestat, Cuvîntul antrenează sacrificiul şi generarea cosmică. Noţiunea este legată şi de „Suflul celui Milostiv" (*nafas el-Rahman*) care propagă cuvîntul divin, ca şi de *dhikr* corespunzător aspectului său inteligibil, articulat şi ritmic. (4, 13)

karām (pl. **karāmāt**), *arab* ♦ miracol, binefacere, generozitate.

El-Karīm, *arab* ♦ cel Generos, nume divin.

karma, *sanscrit* ♦ actul, acţiunea. În accepţia vedică desemnează totalitatea actelor rituale care restaurează, prin sacrificiu, Principiul cosmogonic (*Prajāpati*); în concepţia post-upanishadică, *karma* este cauza curentului existenţial (*samsara*), a transmigraţiei: orice act stîrneşte, la rîndu-i, o explozie de acte care perpetuează manifestarea, dată fiind înlănţuirea implacabilă şi indefinită a cauzelor şi a efectelor. Din punctul de vedere al tehnicii spirituale, o *karma-yoga* este în general o cale bazată pe acţiune, o cale a faptei. (7, 5, 8)

kawn, *arab* ♦ cosmos, univers; *kawn el-kabīr* este macrocosmosul, *kawn eş-şaghir* este microcosmosul. Un adagiu sufi spune: „universul este un om mare, omul un mic cosmos", marcînd analogia, atestată de toate tradiţiile, între fiinţa umană şi Univers. (4)

kawrah, *arab* ♦ turban.

khālidun, *arab* ♦ cei ce rămîn perpetuu. (13)

El-Khāliq, *arab* ♦ Creatorul; Nume divin desemnînd pe Dumnezeu concepînd arhetipul non-manifestat al creaţiei, superior Numelui *El-Bārī* (Producătorul) — care manifestă exterior creaţia, — acesta superior, la rîndul său Numelui *El-Muşawwir* (Cel ce dă formă); ierarhia e indicată de ordinea în care *Coranul* citează Numele (LIX, 23). (4)

el-khalq, *arab* ♦ Creația, creatura; termenul e sinonim cu „asignarea unei măsuri", ceea ce caracterizează creația ca pe o „concepție divină", sintetică și simultană, a lumii care va fi urmată de „producerea" ei în exterior și de „modelarea" ei distinctivă. A se vedea *El-Khāliq, Qalam, Kitāb*. (4)

khamr, *arab* ♦ vin; pentru sufit desemnează conținutul experienței unitive, „savoarea", percepția directă a Unirii. Combinînd natura apei cu cea a focului, poate simboliza simultan iubirea divină și aspectul realizat al gnozei. Ezihasmul vorbește și el despre „trezia beată" sau „beția trează". (14)

khashyah, *arab* ♦ frica, „frica de Dumnezeu".

khātam en-nubuwwah, *arab* ♦ „Pecetea Profeției", expresie aplicată Profetului ca purtător al ultimei, și din punctul de vedere al Islamului, al celei mai desăvîrșite Revelații.

El-Khidr, *arab* ♦ „Cel Verde", funcția spirituală de perpetuare a tradiției și înțelepciunii primordiale, de reînsufletire a manifestărilor ei. Față de Polul spiritual (*Qutb*), legat de stabilitatea unei anume epoci și lumi, *El-Khidr* poate interveni oricînd e necesară o revigorare sau o transmisie de mari proporții. E numit „mesagerul nemuritor al lui Dumnezeu", „profetul ascuns", „cel ce trezește sufletele". Pentru Islam, el este prin excelență reprezentat de profetul Ilie. (cf. El-Jīlī, *Despre Omul Universal*) (10, 14)

khudl, *arab* ♦ nemurire, durată nelimitată, perpetuitate.

kitāb, *arab* ♦ carte; simbolismul cărții este esențial pentru cosmologia și soteriologia islamică, *Coranul* fiind Revelația însăși. Originea *Coranului* este „Maica Cărții" (*umm el-kitāb*), depozit al Științei divine și al Creației care, în varianta sa principial indistinctă, e simbolizată de călimara divină. Calamul înscrie pe „Masa păzită" destinele tuturor creaturilor, versetele cărții fiind totalitatea posibilităților ce se vor manifesta pînă în Ziua Învierii. Ca rezultat al primei dualități cosmice, Calam — Masa păzită, cartea este arhetipul manifestat dar supraformal al cosmosului; în *Coran* se spune: „Nu am trecut nimic cu vederea în Carte" (*Coran*, VI, 38). (4, 12)

krama-mukti, *sanscrit* ♦ „eliberare amînată", „treptată", în care (cf. doctrina Vedānta) fiinţa nu obţine, în urma ascezei spirituale, eliberarea din această viaţă, ci mai are a parcurge şi alte niveluri, superioare, de existenţă pînă la eliberarea finală şi totală de condiţionările manifestării. (8)

Krishna, *sanscrit* ♦ *avatāra* a lui Vishnu, născut dintr-un fir întunecat de păr al zeului pentru a salva pămîntul de agresiunea demonului Kālanemi la sfîrşitul celei de a treia vîrste (*Dvāpara Yuga*) — cf. *Vishnu Purāna*; în poemul *Bagavadgītā*, conduce carul de luptă al lui Arjuna, prinţ din neamul Pāndava şi îi dezvăluie, înainte de marea bătălie fratricidă, doctrina eliberării de determinismul karmic: actul trebuie îndeplinit pentru susţinerea economiei cosmice, însă e necesar să fie dublat de renunţarea la fructele sale. Krishna însuşi, ca reprezentant al lui Vishnu, trebuie să acţioneze pentru ca lumea să nu-şi înceteze cursul: „Cum se poartă cel din frunte aşa se poartă şi ceilalţi oameni... Pentru mine, o, fiu al lui Prithā, nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi... şi totuşi mă aflu în acţiune... Dacă eu nu m-aş afla tot timpul neobosit în acţiune toţi oamenii, o, fiu al lui Prithā, mi-ar urma calea. Aceste lumi ar pieri dacă eu nu aş îndeplini fapta; aş fi cel care face haos, aş duce la pieire fiinţele." (trad. S. Al. George) (1, 19)

kufr, *arab* ♦ necredinţă; a se vedea *kāfir*.

kun, *arab* ♦ cuvîntul creator: „fie!", în care constă porunca divină a Creaţiei (*Coran* XXXVI, 81): „Porunca Sa, cînd voieşte un lucru, este să spună «fii!» şi el este". Verbul „a fi" apare, în arabă, sub trei aspecte: *kāna* (era şi este), referitor la fiinţa integrală, desăvîrşită; *kūn*, imperativul creator şi *yakūn* (el este, în devenire). Cele trei forme corespund celor trei modalităţi ale fiinţei: increată, creatoare, creată. (4, 2)

laïlat el-mi'raj, *arab* ♦ „noaptea călătoriei" extatice a Profetului în care e condus de arhanghelul Gabriel de la Mecca la Ierusalim, iar apoi urcă pînă în al şaptelea Cer, în Paradis, ajungînd, în sfîrşit, în faţa lui Dumnezeu. Fiecare din treptele scării celeste are ca regent o figură a *Vechiului Testament* şi a *Noului Testament*.

Dumnezeu îi revelează o taină informulabilă, cît şi modul rugăciunii zilnice. Călătoria nocturnă simbolizează reintegrarea centrului umanităţii (prin atingerea stîncii din Ierusalim) şi ascensiunea prin toate stările existenţiale pînă la întîlnirea supremă, fiind prototipul căii spirituale. (4, 16, 2)

laïlat el-Qadr, *arab* ♦ „noaptea puterii care destinează", „noaptea predestinării", în care a fost revelat *Coranul* lui Mohamed (cf. surei *el-qadr* XCVII); e expresia „a tot ce se va scurge pînă în ziua învierii". După comentariul lui Ibn 'Arabī, noaptea aceasta se identifică cu corpul însuşi al Profetului; Revelaţia este primită nu de mintalul, ci de corpul fiinţei alese să exprime Principiul, asemenea credinţei creştine: „Şi cuvîntul trup s-a făcut"; e pusă de altfel în corespondenţă simbolică cu noaptea Naşterii lui Hristos. În acelaşi sens trebuie menţionată pacea care a însoţit această noapte. (4)

lubb, *arab* ♦ măduvă, nucleu, sîmbure; în sens figurat, esenţa unui lucru, inima lui. Sufismul e declarat „măduva Islamului". (4)

ma'rifah, *arab* ♦ cunoaştere, gnoză, intuiţie intelectuală; cunoaşterea (*el-ma'rifah*), iubirea (*el-mahabbah*) şi frica (*el-makhāfah*) constituie ternarul sufit al calităţilor care conduc către Dumnezeu. (4)

madhkur, *arab* ♦ cel Invocat.

mahabbah, *arab* ♦ iubire; iubirea spirituală. Cf. Ibn 'Arabī, iubirea este o „staţiune divină"; Dumnezeu şi-a dat această „calificare", numindu-se în *Coran*: „cel infinit iubitor şi demn de iubire", iar în Thora îi spune lui Moise: „Prin dreptul pe care Eu ţi l-am dat, te iubesc şi prin dreptul pe care îl am asupră-ţi, iubeşte-mă." Omul nu îşi aparţine căci a fost creat de Dumnezeu pentru El însuşi şi îi datorează iubirea unitivă. A se vedea şi *ma'rifah*. (4, 13)

mahāsin, *arab* ♦ fapte bune.

Mahāyāna, *sanscrit* ♦ „Marele Vehicul", una din cele două orientări ale doctrinei budiste, prima (şi cea mai veche) fiind *Hinayāna* („Micul Vehicul"). Mahāyāna e caracterizată prin devoţiune către Bodhisattva (cel ce îşi amînă eliberarea pentru a înlesni mîntuirea celor-

lalţi) — de care se leagă teoria referitoare la „mijloacele" potrivite pentru mîntuire (*upāya*) — şi printr-o radicală doctrină metafizică a „vacuităţii universale" (*sūnyatā*). (7, 5)

majādhub (pl. **majādhib**), *arab* ♦ cel ce resimte atracţia (*el-jadhb*) divină, spiritualul ale cărui facultăţi mintale sînt ca şi paralizate sau „ameţite" de această atracţie, cum e cazul „nebunilor pentru Dumnezeu", incapabili să-şi exteriorizeze în mod inteligibil starea spirituală. (4)

makruh, *arab* ♦ necuvenit, deconsiliat; desemnează una din categoriile de fapte cuprinse de clasificarea Legii.

Malāmatiyah, *arab* ♦ „oamenii ocării", contemplativi care, din iubire de Dumnezeu şi pentru a obţine detaşarea de lume, căutau dispreţul semenilor lor şi ocara, adoptînd un comportament excentric. (7)

Mānava-Dharma-Shāstra, *sanscrit* ♦ Cartea Legii lui Manu, text hindus, revelat, după tradiţie, de *Brahma* lui *Manu*, strămoşul, omul originar al actualului ciclu de manifestare; tratează despre toate aspectele Legii (*dharma*): cosmogonia, riturile, datoriile castelor, justiţia, etapele vieţii, destinul post-mortem şi beatitudinea finală. (19)

mantra, *sanscrit* ♦ formulă sacră, suport al incantaţiei pentru a realiza comunicarea cu stările superioare ale fiinţei şi iluminarea interioară. (8)

maqām (pl. **maqāmat**), *arab* ♦ „staţiune" spirituală, termen opus cîteodată lui *hāl* (stare spirituală), prima fiind considerată stabilă şi permanentă, a doua trecătoare; noţiune fundamentală pentru calea contemplativă în care staţiunile desemnează „niveluri" ale Existenţei şi ale Divinităţii (*maqām ilāhī*), precum şi virtuţi spirituale. (4)

Mārkandeya-Purāna, *sanscrit* ♦ text din grupul cărţilor sacre de tradiţie mitologică şi epică, considerate a fi fost formulate de poetul legendar *Vyāsa*; există 18 *Purāna* principale cărora li se asociază altele, secundare, printre care *Rāmāyana* şi *Mahābhārata*. *Purāna* înseamnă „vechi, legendar". (19)

māyā, *sanscrit* ♦ puterea plastică, puterea de manifestare a unui Principiu, „arta" sa de a crea forme. *Māyā*

asumă dublul aspect: de iluzie cosmică, de joc înlănțuitor stîrnind în individ orbirea și ignoranța (*avidya*) și pe cel de suport al eliberării pentru cel ce e capabil să-i folosească, prin cunoaștere, posibilitățile multiforme pentru a-și crea vehicule ascensionale. (7, 8, 19)

Meister Eckhart ♦ celebru teolog și mistic renan (aparținînd ordinului dominican), născut la Hochheim în 1260, mort la Avignon către 1328. Prestigiul său de teolog (predă la Strasbourg, la Köln și la Paris unde este în mod cu totul excepțional invitat ca profesor la Sorbona, de două ori), de administrator și de îndrumător spiritual al călugărilor, dar mai ales de predicator este excepțional. Opera sa cuprinde lucrări de doctrină (*Opus tripartitium, Summa Theologiae*) și de experiență contemplativă formulată în *Instrucțiunile spirituale*, în cîteva *Tratate* („Despre detașare", „Despre omul nobil"...) și în predici, germane și latine. Mesajul său are ca puncte centrale: binomul Dumnezeu-Dumnezeire (Ființa creatoare și Esența divină — *Grund* principial non-manifestat, „Nimic" supraesențial) și, complementar, realizarea interioară fundamentală: „pătrunderea" ființei pînă în centrul ei, în străfundul (*grund*) sufletului, în Intelectul increat și de necreat, acolo unde are loc nașterea atemporală a *Logos*-ului prin care ființa întîlnește și se identifică cu Dumnezeirea. Îndrăzneala formulărilor sale metafizice a stîrnit, alături de rațiuni de politică ecleziastică, un proces în fața Papei la Avignon care a declarat ca eretice sau dubioase 26 dintre articolele predicației sale. Meister Eckhart, Magistru al metafizicii și Maestru spiritual este unul din vîrfurile creștinismului contemplativ occidental. (20, 7)

midād, *arab* ♦ cerneala divină, substanța nediferențiată a entităților cosmice din care Calamul (Pana divină) trasează caracterele Creației. Călimara simbolizează „Maica Cărții", depozit indistinct al viitoarei (din punct de vedere cauzal) Cărți. (10, 12)

Mishna, *ebraic* ♦ literal „Repetarea"; e Comentariul Thorei pentru care Dumnezeu a instituit un grup de autorități sapiențiale (Sanhedrin), singurele care pot „deschide" Thora prin comentariu. Mishna e constitu-

ită dintr-un corpus de texte legate de interpretarea Thorei, de practicile cultice şi de problemele juridice, text formulat, în actuala versiune, între sec. I–II, text care a dat posibilitatea poporului evreu, de acum lipsit de Templu şi Ţară, să supravieţuiască ca popor sînt. (7)

mu'jizād, *arab* ♦ slăbire

mu'mim, (pl. **mu'minun**) *arab* ♦ credincios, drept credincios, cel ce are desăvîrşită încredere în Solitudinea (*el-Wahdah*) şi Unicitatea (*El-Wāhidiyah*) divină, „cel se simte în siguranţă" în aceste niveluri divine; contrar lui *kāfir* (rău credincios). (13)

mubāh, *arab* ♦ indiferent; una din categoriile de fapte clasificate de Lege, cea care nu stîrneşte nici efect ascendent, nici descendent.

Muhammad ♦ cel Slăvit, cel Lăudat, nume al Profetului legat de *hamd* („laudă").

mukta, *sanscrit* ♦ „cel eliberat", cel care prin cunoaştere şi asceză realizează eliberarea spiritului (*Purusha*) de condiţionările iluzorii ale lumii manifestate; Vedānta numeşte două feluri de „eliberaţi": *jīvan-mukta* (eliberatul din viaţă) şi *krama-mukta* („eliberat treptat"). A se vedea şi *krama-mukti*. (8, 7)

munāfiqūn, *arab* ♦ ipocriţii (menţionaţi de *Coran*).

muqarrabun, *arab* ♦ „cei apropiaţi", capabili să aibă „viziunea" lui Dumnezeu precedînd „unirea" cu El. *Maqām el-Qurba* este „Staţiunea proximităţii" legată de Identitatea Supremă.

murāqabah, *arab* ♦ vigilenţa, controlul, fixarea atenţiei. (17, 4)

mushāhadah, *arab* ♦ contemplaţie directă; Ibn 'Arabī spune: desăvîrşirea comportamentului de „slujitor" este de „a-L adora pe Dumnezeu ca şi cum L-ai vedea", adică de a-L adora dovedindu-L prin contemplare (*mushādah*). (4, 13)

mushrik (pl. **mushrikūn**), *arab* ♦ asociator, cel care contrariază Unicitatea lui *Allāh* enunţată de *Shahādah* prin asocierea altor entităţi Principiului; partizan al multiplicităţii, al politeismului, stîrnind „gelozia" lui Dumnezeu, polul unic al creaturii. (13)

muslim (pl. **muslimun**), *arab* ♦ cel ce se lasă cu totul în voia lui Dumnezeu, cel supus Legii; adept al Islamului. (4)

mustahabb, *arab* ♦ recomandat, categorie de acte prevăzută de Lege.

muwahhid, *arab* ♦ cel ce a realizat Unirea, Identitatea Supremă.

En-Nabī el-ummī, *arab* ♦ „Profetul neștiutor de carte", ca unul care își primește știința direct de la Dumnezeu, fără intermediul creaturii. (4)

nafs, *arab* ♦ suflet, realitatea subtilă a individului, *ego*-ul. În opoziție cu spiritul (*rūh*) sau cu intelectul (*'aql*), *nafs* apare sub un aspect negativ, constituind ansamblul tendințelor individuale sau egocentrice. Există însă o ierarhie internă a sufletului care cuprinde: *en-nafs el-haywāniyah* (sufletul animal, supus în mod pasiv impulsurilor naturale); *en-nafs el-ammārah* (sufletul poruncitor, pasional și egoist, „seducător"); *en-nafs el-lawwamah* (sufletul acuzator, conștient de imperfecțiunile sale) și, în sfîrșit, *en-nafs el-mutmaïnnah* (sufletul împăcat, reintegrat în Spirit, odihnindu-se în certitudinea divină). *En-nafs el-kulliyah* este sufletul universal care înglobează toate sufletele individuale și corespunde „Mesei păzite" complementară Spiritului sau Intelectului prim. (4)

Natura naturans, natura naturata ♦ concepte scolastice desemnînd substanța sub aspectul activ, „modelator" și sub aspectul pasiv, „modelat".

nifāq, *arab* ♦ ipocrizie.

Niffari ♦ sufist iranian (moare în 865) care considera rugăciunea (*dhikr*) ca pe un dar divin. (7)

Nirvāna, *sanscrit* ♦ „stingerea suflului sau a agitației", starea inaccesibilă la schimbare, definitiva eliberare de forme, de ciclul nașterilor, morților și reîncarnărilor, de toate accidentele sau condiționările existenței. Se face citeodată distincție între *Nirvāna*, desemnînd starea supraindividuală însă manifestată, și *Parinirvāna*, starea absolut necondiționată; analog cu „extincția" (*fanā'*) și „extincția extincției" (*fanā' el-fanāi*) din ezo-

terismul musulman. Pentru Budism, *Nirvāna* constituie ţinta căii: Trezirea din iluzia devenirii. (7, 5)

En-Nur, *arab* ♦ lumina, în particular lumina divină, increată care înglobează întreaga manifestare şi se identifică cu Existenţa considerată ca Principiu. Cf. versetului coranic: „Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pământului" (*Coran*, XXIV, 35); a se vedea şi *el-Wahdah*. (4)

om (AUM), *sanscrit* ♦ monosilaba sacră, simbol ideografic al lui *Atmā*, „Sine"-le universal. Ca atare *Om* (compusă din A şi U contopite în O şi din M) simbolizează Universul conţinut de Principiul său; A, U, M corespund celor trei lumi (sensibilă, subtilă, supraformală), iar silaba însăşi desemnează starea supremă, integrală şi non-manifestată a lui *Atmā*. (8)

Ormuzd ♦ a se vedea Ahriman.

Prilosophia Perennis ♦ termen neoscolatic desemnînd înţelepciunea, doctrina — perenă şi universală — a Adevărului, primind formulări integrale însă diferenţiate în funcţie de comunităţi şi epoci. (14)

Prakriti, *sanscrit* ♦ substanţa primordială, absolut lipsită de calificări în sine însăşi, pasivă şi nediferenţiată, dar capabilă să se modeleze, să primească specificările spiritului (*Purusha*), producînd astfel manifestarea. Spiritul şi Substanţa (*Purusha* şi *Prakriti*) sînt cei doi poli, masculin şi feminin, activ şi pasiv, ai oricărei existenţe; constituie prima dualitate a Principiului, non-manifestată, din care decurge „exteriorizarea" acestuia. (8)

qadr, *arab* ♦ virtualitatea, predestinarea, măsura posibilităţii inerente unui lucru; Puterea divină. (4)

qalb, *arab* ♦ inima; organul intuiţiei supra-raţionale. Apropierea dintre rădăcina *QLB* a acestui cuvînt şi *QBL*, rădăcina lui *qābil* (receptacul, substanţă pasivă şi receptivă) exprimă condiţia inimii ca suport al viziunii directe, ca centru al fiinţei care primeşte raza verticală a spiritului. (4)

El-Qayyum, *arab* ♦ „cel Subzistent prin sine însuşi", nume divin menţionat de *Coran* (II, 256, III, 1).

er-Rahmah, *arab* ♦ Mila (divină); atribut referit la „Suflul", „Expirul" divin (*nafas el-Rahmān*) prin care su-

praabundența Ființei se revarsă în esențele limitate ale creaturilor; *Rahmah* simbolizează și aspectul de „mîngîiere", de dilatare a posibilităților ființei în contrast cu „contracția" (*karb*) produsă de mîhnire. Rădăcina *RHM* are ca prim derivat *rahim* (matrice) ceea ce implică caracterul generator al Numelor divine legate de acest atribut. (4)

Er-Rahmān, *arab* ♦ „cel Preabun" (în traducere aproximativă); Nume divin derivat din *er-Rahmah*, el semnifică Mila ca înglobînd toate lucrurile creației; e aspectul interior, de principiu al acestui atribut, corespunzînd plenitudinii și beatitudinii divine în care sînt cuprinse, în stare de perfecțiune, toate entitățile cosmice. (4)

Er-Rahīm, *arab* ♦ „cel Milostiv", Nume divin derivat din *Er-Rahmah*, semnificînd pe Cel ce salvează cu Harul său; e dimensiunea „exteriorizată" a Milei divine. (4)

rajas, *sanscrit* ♦ *gunā* (tendința) mediană din triada inerentă Substanței universale (*Prakriti*). Cele trei tendințe sînt: *sattwa*, tendința ascendentă, conformitatea cu Ființa pură; *rajas*, tendința orizontală, de expansiune existențială (implicînd acțiunea și pasiunea); *tamas*, tendința descendentă, „infernală". Culorile lor simbolice sînt albul, roșul și negrul. Prin jocul celor trei tendințe, sub influența non-participativă a Spiritului (*Purusha*), *Prakriti* produce toate entitățile lumii. Corespund, în Islam, cu *et-tūl* (înălțimea, dimensiunea spirituală a „exaltării"), *el-'ardh* (amploarea) și *el-'umq* (adîncimea). (8)

Rāma, *sanscrit* ♦ *avatāra* al lui Vishnu, eroul epopeii *Rāmāyana*. În interpretare vedantină, victoria lui *Rāmā*, descrisă de epopee, semnifică beatitudinea obținută de cel care a renunțat la dorință și a învins ignoranța, fiind iluminat de cunoaștere.

Ramadan, *arab* ♦ luna dedicată postului și pelerinajului pentru că marchează momentul revelării *Coranului*.

Rāmākrishna ♦ sfînt bengali (1836–1886) care a urmat succesiv calea hindusă, islamică și creștină pentru a exprima identitatea adevărului și a țintei lor; învățătura lui Rāmākrishna insistă pe unitatea transcendentă a religiilor. (19, 3)

Rasūl (pl. **mursalīm**) *arab* ♦ „Trimis", mesager divin; ca „Trimis", Profetul enunţă o nouă lege sacră; nu orice profet este *rasūl*, cu toate că posedă inspiraţia divină, însă orice *rasūl* este implicit profet. (4)

Risālah, *arab* ♦ „ceea ce este trimis", epistola; în sens religios: Revelaţia. (4)

rishis, *sanscrit* ♦ personaje mitice care, conform tradiţiei, deţin înţelepciunea atemporală a *Vedelor* revelate şi au ca rezidenţă simbolică cele şapte stele ale Ursei mari, constelaţie „polară". În accepţie nemitologică, termenul îi desemnează pe contemplativii anahoreţi sanctificaţi prin asceza spirituală. (1)

Er-Rūh, *arab* ♦ spirit; în Sufism termenul comportă următoarele semnificaţii principale: Spiritul divin, necreat (*er-Rūh el-ilāhi*) numit şi *Rūh el-Qudus*, spiritul sfînt (corespunde hindusului *Purusha*); apoi Spiritul universal (*er-Rūh el-kullī*), creat, la care se referă *hadīth*-ul: „Primul lucru pe care Dumnezeu l-a creat a fost Spiritul (sau Intelectul)", manifestînd principiul ordonator al lumii. Aceste două aspecte constituie dubla faţă, creată şi necreată, a Intelectului Prim (*el-'Aql el-awwal*); dublul aspect (necreat ca esenţă imuabilă şi creat ca primă entitate cosmică) ţine de funcţia sa de mediere între Fiinţa divină şi universul creat şi e comparabil cu rolul *Calam*-ului suprem cu care Dumnezeu face trecerea de la existenţa ca principiu la cea manifestată prin înscrierea cuvintelor (entităţile cosmice) pe „Masa păzită". La nivelul lumii formale, Spiritul asumă alte două semnificaţii: Spiritul individual, polarizare a celui anterior faţă de individ, şi Spiritul (suflul) vital, intermediar între suflet şi corp. Ca mediator prin excelenţă, Spiritul este şi prototipul manifestărilor profetice, identificat, în acest caz, cu arhanghelul Gabriel (*Jabraīl*), intermediar al tuturor revelaţiilor şi iniţierilor. Islamul îl numeşte pe Iisus *Rūh Allāh*, cf. *Coran* (IV, 170). (4)

Rūmī, Jalāl ed-Dīn ♦ mare maestru sufist, născut în Khorassan la 1207, mort la Konya în 1273, denumit *Mawlānā* („Domnul nostru"). Adept al căii contemplative centrate pe iubirea unitivă în urma întîlnirii cu misteriosul Shams din Tabriz: „Fusese un savant, a

devenit un poet. Fusese ascet, a ajuns să fie îmbătat de dragoste, nu de vin: inima celui iluminat nu bea decît vinul Luminii" spunea fiul său despre evenimentul decisiv al căii lui Rūmī. A fondat la Konya o confrerie sufită (*tarīqah*) — a „dervişilor rotitori" (denumiţi *mawlawīya*) a căror tehnică spirituală se bazează pe puterea transformantă a muzicii şi a dansului sacru (*samā*): „În ritmurile muzicii este ascuns un secret. Dacă l-aş dezvălui, el ar nimici lumea." Printre lucrările sale esenţiale: culegerea de ode închinate iubirii mistice evocîndu-l pe maestrul său dispărut: *Dīwān Shamsī Tabriz*, opusul doctrinar în distihuri *Mathnavī, Fīhī-mā-fīhī* (în trad. franceză „Cartea înlăuntrului") şi celebrele catrene (*Rubā'īyāt*) (7, 17)

salām, *arab* ♦ pace.

sallam, *arab* ♦ a saluta.

ṣahw, *arab* ♦ sobrietatea, stăpînirea de sine, opusă de El-Junayd beţiei spirituale (*sukr*) dusă pînă la exces, pînă la „intoxicaţie". (7)

ṣalat, *arab* ♦ rugăciunea rituală repetată de cinci ori în zi. Este unul dintre „stîlpii Islamului". Prescrisă de Coran, ea a fost poruncită de *Allāh* lui Mohamed în timpul „călătoriei nocturne". Conţine, ca elemente esenţiale, surata *El-Fātihah* şi Mărturisirea de credinţă (*Shahādah*). Rugăciunea se face în direcţia (*qibla*) centrului sacru — Mecca — unde se afla *kaaba*. (4, 16)

sālik (pl. **sālikūn**), *arab* ♦ călător; în Sufism: adeptul care se află încă pe cale, care nu a atins realizarea completă; a se vedea *suluk*.

samsāra, *sanscrit* ♦ „curentul existenţial" indefinit, transmigraţia produsă de *karma* (fapta, acţiunea), din care omul se poate elibera prin cunoaştere şi asceză spirituală. (7)

Sat (Šit, Ananda), *sanscrit* ♦ ternar vedantin desemnînd „cunoaşterea de sine" a Principiului: *Sat* este Fiinţa, subiectul cunoaşterii; *Šit*, Conştiinţa totală a „Sine"-lui; *Ananda* este Beatitudinea, obiectul, rezultatul cunoaşterii de Sine; corespunde ternarului islamic: Cel Inteligent (*el-'Aqil*), Intelectul (*el-'Aql*) şi Inteligibilul (*el-Ma'qūl*). (8)

sattwa, *sanscrit* ♦ a se vedea *rajas*. (8)

ṣawm, ṣiyām, *arab* ♦ postul observat în timpul lunii Ramadan marcînd momentul în care Coranul s-a coborît din Cer (cf. Coran II, 181). Mîncarea, băutura şi apropierea de femeie sînt permise numai în timpul nopţii, ziua fiind dedicată rugăciunii (Coran II, 183). Este unul dintre „stîlpii Islamului". (16)

ŠIt, *sanscrit* ♦ Conştiinţa absolută; a se vedea *Sat*. (8)

ṣidq, *arab* ♦ veridicitate, calitate ce presupune absenţa interesului individual în actele spirituale, detaşarea de pulsiunile psihice ale *ego*-ului pentru a privi lucrurile „cu ochiul Adevărului divin". Împreună cu *ikhlaṣ* („sinceritatea") reprezintă calitatea esenţială pentru *ihsān*. (4)

ṣifāh (pl. **ṣifāt**), *arab* ♦ calitate, atribut. *Eṣ-ṣifāt el-ilāhiyah* sînt calităţile sau atributele divine, posibilităţile — în număr indefinit — ale Esenţei (*Dhāt*) prin care ea se revelează devenind accesibilă. Sînt analoage „energiilor increate" ale palamismului (cf. T. Burckhardt). Distincte — ca modalităţi exterioare ale Esenţei —, calităţile sînt absorbite în Unitatea nediferenţiată a Fiinţei, aşa cum Soarele îşi conţine razele, aşa cum culoarea albă conţine toate celelalte culori ale curcubeului. Aceste „aspecte principiale" ale Fiinţei constituie totodată modalităţile fundamentale ale cunoaşterii avînd drept nucleu Intelectul. (4)

eṣ-ṣirāt el-mustaqīm, *arab* ♦ calea cea dreaptă, ascendentă, calea harului, corespunzătoare atracţiei divine. Vorbind despre cele trei tendinţe umane (calea „celor peste care este Harul Tău", „a celor ce rătăcesc" şi „a celor peste care este Mînia Ta"), menţionate de *Fatīhah*, Profetul a desenat o cruce desemnînd direcţiile acestora. Dimensiunile ontologice cărora le corespund sînt: „înălţimea" (*et-tūl*), „adîncimea" (*el-'umq*) şi „amploarea" (*el-'ardh*). (4)

Seyydunā, *arab* ♦ „Domnul nostru".

eṣ-ṣufī (pl. **ṣufiyā**), *arab* ♦ sufit, aderent la *taṣawwuf*; (una dintre cele mai puternice linii ezoterice islamice) conform accepţiei riguroase a termenului, el desemnează pe cel care a atins cunoaşterea efectivă a Realităţii (*Haqīqah*) divine; de unde adagiul: *eṣ ṣufī lam*

yukhlaq („Sufitul nu a fost creat"). Provenienţa termenului se leagă după diverse tradiţii fie de *ṣūf* (lînă), după veşmîntul purtat de adepţi, fie de „*sophos*" prin analogie fonetică sugerată de El-Bīrunī, fie de *ṣūfiya* (a fost purificat), fie de *ahl el-suffa* (tovarăşi ai Profetului care locuiau în moschee şi trăiau în sărăcie), fie, în sfîrşit, de *Banū Sūfa* (castă sacerdotală anteislamică ai cărei membri purtau un smoc de lînă ca semn de consacrare în serviciul *kaabei*). (4, 2)

Shahādah (pl. **shahādatāh**), *arab* ♦ (dubla) Mărturisire de credinţă, cuprinzînd mesajul esenţial al doctrinei islamice: „Nu este divinitate alta decît Dumnezeu" şi „Mahomed este Trimisul său". Ea constituie unul din cei cinci stîlpi ai Islamului şi cel mai frecvent suport pentru *dhikr*.

Shankara ♦ celebru metafizician vedantin (788–820) de tendinţă *shivaită*, insistînd pe doctrina non-dualităţii (*adwaita-vāda*): depăşirea — la nivelul Principiului — a oricărei urme de dualitate; a dat un strălucit comentariu al *Brahma-sūtrelor*. (7, 8)

sharaf, *arab* ♦ nobleţe.

Sharī'ah, *arab* ♦ Legea sacră revelată. Fiecare Trimis (*rasūl*) divin aduce o nouă *sharī'ah*, conformă condiţiilor specifice ale ciclului cosmic şi uman cărora li se adresează. Faţă de *Haqīqah* (Adevărul sau realitatea divină), *sharī'ah* are un statut exterior şi multiplu: Legile sacre diferă, însă Realitatea divină este una şi aceeaşi. Pentru o tradiţie, *Sharī'ah* este elementul formal obligatoriu care „încadrează" Adevărul, este periferia de unde raza constituită de calea spirituală (*tarīqah*) poate conduce spre centru (*haqīqah*). (4)

Sheikh, *arab* ♦ „bătrîn"; desemnează, pentru ezoterism, maestrul spiritual, posesor al unei binecuvîntări, al unei puteri spirituale cu sursa în Profet (*baraka*) pe care o transmite discipolilor; Ibn 'Arabī este numit *sheikh el-akbar*, „marele maestru". Echivalent cu *stareţul*, cu părintele duhovnicesc din Creştinism. (4)

Esh-Shiblī, Abu Bakr ♦ sufit născut la Bagdad sau Samarra (861–945); guvernator al cetăţii Demavend, devine adept sufit la Bagdad şi se alătură discipolilor lui

El-Junayd; e prietenul care a fost alături de El-Hallāj la locul execuţiei şi a relatat ultimele lui cuvinte despre *unio mystica*. (17, 7)

Shinto, *japonez* ♦ tradiţia japoneză autohtonă.

shirq, *arab* ♦ asociaţionism, asocierea altor divinităţi unicului Dumnezeu; a se vedea *mushriq*. (4, 13)

Shiva, *sanscrit* ♦ unul dintre cei trei mari zei ai panteonului hindus (*Vishnu, Brahmā, Shiva*); în această triadă Vishnu este Manifestarea Principiului ca Fiinţă creatoare, Brahmā ca cel ce menţine ordinea Lumii, iar Shiva manifestarea „distructivă" a Principiului, reintegrînd universul în rădăcina lui non-manifestată şi necondiţionată. Ca atare, el este regent al căilor care „sfîşie" iluzia existenţială, al căilor violente care nimicesc ignoranţa (*avidya*) în vederea eliberării. (8, 19)

shruti, *sanscrit* ♦ inspiraţia directă, posedînd o autoritate intrinsecă: Shankara comentează: „*Shruti* e analoagă percepţiei directe (în ordinea cunoaşterii transcendente) pentru că avînd autoritate este, în mod necesar, independentă de orice altă autoritate; *Smriti* joacă un rol similar inducţiei pentru că autoritatea sa decurge dintr-o alta." *Shruti* corespunde, în ordine umană, intuiţiei intelectuale directe iar *smriti*, conştiinţei reflectate. Numele primeia se leagă de „auzul direct", al celei de a doua de „memorie". Textele sacre revelate sau formulate în urma unei inspiraţii directe sînt *shruti*, comentariile şi dezvoltările doctrinare tradiţionale ţin de *smriti*. (8)

Sikhism ♦ doctrină şi practică spirituală monoteistă îmbinînd date islamice şi hinduse, formulată de *guru Nānak* (1469–1539) în zona actualului Pakistan; comunitatea devine, în sec. al XVIII-lea, un ordin războinic. (3)

sirr, *arab* ♦ secret, mister; în Sufîsm, *es-sirr* desemnează centrul intim şi inefabil al conştiinţei, „punctul de contact" între individ şi principiul său divin, localizat în zona cea mai profundă a inimii. (4)

smriti, *sanscrit* ♦ reflexul unei cunoaşteri revelate, direct inspirate; autoritatea unui text *smriti* este indubi-

tabilă pentru că se întemeiază pe una de tip *shruti*; a se vedea *shruti*. (8)

solve, *latin* ♦ principiu alchimic de „disoluție", complementar lui *coagula*; a se vedea *coagula*. (11)

subhāna, *arab* ♦ glorie, slavă; termen prezent în formula *Subhāna 'Llāh* („Slavă lui Dumnezeu").

sukr, *arab* ♦ beția spirituală, starea extatică datorată întîlnirii cu adevăratul Iubit; are calitatea de a distruge limitările individuale. (14)

sukshma, *sanscrit* ♦ forma subtilă, „animică", principiu al formei sensibile, „corporale"; corespunde nivelului median din întreita lume a manifestării: sensibilă, subtilă și supraformală. (8)

suluk, arab ♦ călătoria spirituală, al cărei prototip este *miraj*. Călătoria nocturnă a Profetului; e întreprinsă sub conducerea unui maestru spiritual care a parcurs deja calea; ea cuprinde două etape; una orizontală, către inima lumii și centrul stării umane (simbolizate de *kaaba*), urmată de o ascensiune prin toate stările Existenței pînă la realizarea Omului Universal și a Identității Supreme. (2)

Sunnah, *arab* ♦ „practica" Islamului; modul de acțiune al musulmanului în conformitate cu reperul exemplar al vieții Profetului; acest model, manifestare a Omului desăvîrșit este utilizat de autoritățile Islamului pentru a interpreta conținutul Legii în fiecare din cazurile particulare ale existenței.

surath, *arab* ♦ capitol din *Coran*.

taṣawwuf, *arab* ♦ Sufismul; desemnează principala grupare a căilor contemplative, întemeiate pe cadrele sacre ale Islamului; constituie aspectul ezoteric, „interior" (*bātin*) al acestuia, calea realizării complete a posibilităților oferite de Islam.

eth-thaqalān, *arab* ♦ „speciile grele" (în comparație cu stările angelice): *ǧinni*-i și oamenii. Sînt menționate de *Coran*.

tajallī (pl. **tajalliyāt**), *arab* ♦ dezvăluire, revelație, iradiație, „actul" divin prin care El se arată; „desfășurare" a posibilităților cuprinse în Unitatea divină. „Epifania (*el-tajjalī el-ilahi*) este obiectul perplexității (*hayrah*) ce-

lor desăvîrşiţi în iniţiere" (cf. *El-Jîlî, Despre Omul Universal*). (4, 12)

Takbîr, *arab* ♦ formula *Allāh akbar* („Dumnezeu este mai mare") care deschide rugăciunea canonică.

Talmud, *ebraic* ♦ Ansamblu de texte compus din *Mishna* şi comentariile la *Mishna (Ghemara)*; în traducere literală „Învăţătura".

tamas, *sanscrit* ♦ tendinţa descendentă, infernală, „obscură"; a se vedea *rajas*. (8)

tanzîh, *arab* ♦ depărtare, deosebire, exaltare; afirmaţia transcendenţei divine, a alterităţii sale radicale faţă de creatură; contrar lui *tashbîh*: comparaţie, similitudine, analogie simbolică. Cele două aspecte se află reunite în versetul coranic: „Nimic nu-i este asemenea (*tanzîh*) şi El este cel care aude şi vede" (stabilind legătura, *tashbîh*). (4)

tarîqah (pl. **turuq**), *arab* ♦ drum, cărare; desemnează calea spirituală: fie Calea prin excelenţă, fie una din multiplele căi sau metode ezoterice (şi, în consecinţă, confreria iniţiatică care o urmează); cf. adagiului sufit: „căile (*turuq*) către Dumnezeu sînt tot atît de numeroase ca şi sufletele oamenilor". (4)

tashbîh, *arab* ♦ a se vedea *tanzîl*. (4)

taslîm, *arab* ♦ salut.

tawhid, *arab* ♦ afirmarea Unicităţii divine (de la *wāhid*: unic); în mod curent *tawhîd* desemnează rostirea Mărturisirii de credinţă, recunoaşterea Unicităţii şi implicit a Unităţii divine; în Sufism, rezumă toate gradele de cunoaştere ale Unităţii, simbolizînd „unificarea" cu Principiul. (4)

tawfîq, *arab* ♦ ajutorul, sprijinul divin fără de care nimic nu se poate împlini.

Ed-Tirmîdhî, Husayn ♦ maestru sufit iranian, mort în 898, supranumit El-Hakîm („filozoful") pentru că a folosit formulările filozofiei elenistice. E cunoscut mai ales pentru *Khātām el-Wilāyah* („Pecetea sfinţeniei") în care dezvoltă terminologia sufistă aşa cum e cunoscută pînă azi; Tirmîdhî vorbeşte de „Polul" (*Qutb*) ierarhiei sufite şi despre *walāya* („prietenia" divină, intimitatea spirituală cu Dumnezeu) al cărei ciclu du-

rează pînă la sfîrşitul veacurilor; autor care a acordat o mare importanţă gnozei. (7)

Thora (torāh), *ebraic* ♦ Legea (literal); Scriptura ebraică, Cartea (*Vechiului Testament*).

tul, *arab* ♦ înălţimea; la figurat: dimensiunea spirituală a exaltării (corespunzătoare hindusului *sattwa*). (40)

'ubudiyah, *arab* ♦ robia spirituală; a se vedea *'abd*.

'ulamā ezh-zāhir, *arab* ♦ „savanţii domeniului exterior", doctorii Legii, ai teologiei oficiale.

Uluhiyah, *arab* ♦ cel mai înalt aspect divin, „*Allāh*-itatea", „Atotposibilitatea", totalizînd şi depăşind toate nivelurile Existenţei şi toate celelalte Aspecte divine; e „cel care acordă fiecărui nivel şi fiecărui lucru locul care îi revine din partea Fiinţei" (cf. El-Jīlī, *Despre Omul Universal*); în această calitate, are drept reflex pe „Maica Cărţii", înglobînd în stare nediferenţiată toate literele, toate entităţile Realităţii. (12)

ummī, *arab* ♦ neştiutor de carte, epitet al Profetului ca substanţă virginală în faţa Ştiinţei divine. (4)

Upanishade, *sanscrit* ♦ texte metafizice (ale căror prime formulări se situează în sec. al VI-lea *p. Chr.*) socotite ca „sfîrşitul *Vedelor*", în dublul sens de poziţie a textelor şi de „încununare a doctrinei"; centrate pe efortul „sine"-lui (*atmā*) de a realiza, prin cunoaştere, „Sine"-le Universal (*Atmā*) şi identitatea *Atmā-Brahma*. (8, 7)

upāya, *sanscrit* ♦ „mijloacele potrivite pentru mîntuire" în *Māhayana*, a căror cunoaştere şi utilizare este atributul lui Buddha; semnifică puterea de a răspunde necesităţilor spirituale ale tuturor fiinţelor prin forme specifice; capacitatea Intelectului, Unul, de a înţelege multiplicitatea pentru a o readuce la Sine. A. K. Coomaraswamy spune că artele şi religiile sînt tot atîtea *upāya*, în toate fiind o singură origine şi un singur sfîrşit, cu o indefinită diversitate a mijloacelor. (5)

uswah, *arab* ♦ natura „normativă" a Profetului, reper pentru comportarea musulmanului, dat fiind că Profetul reprezintă întruchiparea Omului perfect.

Uways, *arab* ♦ iniţiatul direct, fără intermediul unui maestru spiritual şi al unui lanţ iniţiatic; caz foarte rar, în care un rol esenţial îl joacă *El-Khidr*. (14)

Vēda, *sanscrit* ♦ Ştiinţa sacră a tradiţiei hinduse (cuvîntul este înrudit cu *vidya*: viziune, cunoaştere); e doctrina metafizică, cosmologică şi soteriologică, cuprinzînd şase puncte de vedere (*darshana*), formulată în mod esenţial în textele vedice: *Rig-Vēda, Yajur-Vēda, Sāma-Vēda* şi *Atharva-Vēda*. (8)

Vedānta, *sanscrit* ♦ „încheierea Vēdelor", punctul de vedere (*darshana*) central al Ştiinţei sacre (*Vēda*) hinduse; doctrină metafizică exprimată în mod esenţial de *Upanishade*. (7, 8)

Vishnu, *sanscrit* ♦ unul dintre cei trei mari zei ai panteonului hindus, împreună cu *Brahma* şi *Shiva*. Constituie Principiul suprem în postura de Fiinţă creatoare şi salvatoare a cosmosului, de care se leagă şirul *avatāra*-lor. Drept urmare, căile spirituale bazate pe cultul lui Vishnu se axează mai ales pe devoţiune, ca răspuns la capacitatea zeului de consacrare şi salvare a lumii, complementară cu „rigoarea" anihilantă a tendinţei *shivaite*; a se vedea Shiva. (8, 19)

Wahdah, *arab* ♦ Solitudinea divină, aspect intermediar între Unitate (*Ahadiyah*) şi Unicitatea (*Wāhidiyah*) divină, cea din urmă cu funcţie distinctivă. *Wahdah* e nivelul pe care posibilităţile de distincţie sau de manifestare sînt „principial" concepute dar nu încă desfăşurate; are patru „faţete": Cunoaşterea (*el-'ilm*), Conştiinţa (*esh-Shuhūd*), Lumina (*en-Nūr*) şi Fiinţa (*el-Wujūd*). (4, 13)

Wahdat el-Wujud, *arab* ♦ „Unicitatea Existenţei" sau „Unicitatea Fiinţei" (termenii *Wahdah* şi *Wujud* au ambii sensuri duble pentru că unul mediază între Unitate şi Unicitate, celălalt include sensul de Fiinţă şi de Existenţă; de aceea traducerea poate fi şi: „Unitatea Existenţei" sau „Unitatea Fiinţei"). *Wahdat el-Wujud* e nucleul doctrinei lui Ibn 'Arabī: el consideră întreaga existenţă, în varianta ei „reală", ca fiind situată în „interiorul" divinităţii; drept urmare, alteritatea dintre Creator şi creaţie este depăşită. (10, 13, 7)

Wāhidiyah, *arab* ♦ Unicitate, aspect divin deosebit de Unitatea inaccesibilă cunoaşterii distinctive; Unicitatea

are ca specific și se manifestă în diferențiere pentru că e sursa divină a distincțiilor de pe toate nivelurile lumii. (4)

wājib, *arab* ♦ indispensabil, categorie de acte catalogate de Legea islamică.

wālī, *arab* ♦ prieten, având simultan sensul de putere, de dominație; în Sufism înseamnă „sfînt" (analog distincției hristice între „slugă" și „prieten"); din aceeași rădăcină sînt formate cuvintele *wilāyah* („sfințenie") și *walāyah* („funcție sau putere inițiatică"). (4, 14)

wudhu, *arab* ♦ abluțiune, purificare minoră îndepărtînd impurităților produse de procesele firești și cotidiene; constă în spălarea mîinilor și picioarelor (cu formularea intenției) fiind săvîrșită în genere înainte de fiecare rugăciune. (16)

Wujud, *arab* ♦ Ființă sau Existență. (4)

yin-yang, *chinez* ♦ simbol al Universului, constituit de vizualizarea interacțiunii a două principii: *yang* activ, luminos, masculin și *yin* pasiv, întunecat, feminin; formula care le explicitează rolul este: „Cele zece mii de ființe sînt produse de *Tai-i* (Ființa, *Tao* „cu un nume") și modificate de *yin-yang*", căci — cf. comentariului lui R. Guénon — toate ființele provin din Unitatea principială, dar modificările lor, în „devenire", se datoresc acțiunilor și reacțiunilor reciproce ale acestor două „determinări" inițiale ale cosmosului. (11)

Yoga, *sanscrit* ♦ termenul are rădăcina *yuj* cu sensul de „a înjuga, a uni, a-și concentra spiritul, a da, a conferi"; *Yoga* este o doctrină a luciditățli, din care decurg o disciplină și o tehnică spirituală urmărind să obțină controlul asupra tuturor forțelor proprii pentru a atinge unirea cu Principiul (*Brahma* sau *Atmā*); este descrisă în aforismele lui Patanjali, în *Bhagavadgītā* și în alte texte; diversele specificații (*rājā-yoga, jnāna-yoga, karma-yoga, hatha-yoga*) desemnează variante sau niveluri ale acestei căi de realizare, vizînd însă toate același scop și avînd fiecare conștiința implicită a nivelului pe care se situează. (19)

zakāt, *arab* ♦ danie, datorată de musulman comunităţii ca semn al milosteniei.

zhāhir, *arab* ♦ exterior, aparent; contrar lui *bātin*; *Ez-Zhāhir*, „cel Exterior", „cel Aparent", Nume coranic al lui Dumnezeu.

REPERE BIBLIOGRAFICE PENTRU GLOSAR*

1. *** — *Bhagavad-gītā*, traducere şi comentariu Sergiu Al. George, Informaţia, 1992

2. Bonaud, Christian, — *Le Soufisme; al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Maisonneuve, Paris, 1991

3. Brosse, Jacques, — *Maeştrii spirituali*, Albatros, Bucureşti, 1992

4. Burckhardt, Titus, — *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, Messerschmitt, Alger; P. Derain, Lyon, 1955

5. Coomaraswamy, Ananda K, — *Buddha and the Gospel of Buddhism*, New York, 1916

6. Corbin, Henry, — *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964

7. Meister Eckhart, — *Sermons*, introducere şi traducere Jeanne Ancelet-Hustache, Seuil, Paris, 1974

8. Eliade, Mircea, — *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1992

9. Guénon, René, — *L'Homme et son Devenir selon la Vêdânta*, Les Editions Traditionnelles, Paris, 1941

---

* Numerele indicate în glosar, între paranteze, la sfîrşitul fiecărui text referitor la cîte un termen, indică autorii citaţi aici.

10. Guénon, René, *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Les Editions Traditionnelles, Paris, 1921
11. Guénon, René, *Le Symbolisme de la croix*, Véga, Paris, 1931
12. Guénon, René, *La grande Triade*, Revue de la Table Ronde, Paris, 1946
13. El-Jīlī, Abd El-Karīm, *De l'Homme Universel*, traducere şi comentariu Titus Burckhardt, Paris
14. Ibn 'Arabī *Traité de l'Amour*, traducere şi prezentare Maurice Gloton, Albin Michel, Paris, 1986
15. Nasr, Seyyed Hossein, *Essais sur le soufisme*, Albin Michel, Paris, 1980
16. Schuon, Frithjof *De l'Unité transcendante des Religions*, Gallimard, Paris, 1948
17. Sourdel, Dominique şi Janine, *Civilizaţia Islamului clasic*, Meridiane, Bucureşti, 1975
18. Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978
19. Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Rûmî et le soufisme*, Seuil, Paris, 1977
20. Zimmer, Heinrich, *Mythes et Symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde*, Payot, Paris, 1951

CUPRINS

Cuvînt înainte 5

I. Islamul 9

II. *Coranul* şi *Sunna* 49

III. Profetul 115

IV. Calea 141

Glosar 214

Culegere şi paginare
HUMANITAS şi ADISAN COMPUTER

Tipărit la «ARTA GRAFICĂ» S.A., Bucureşti

TERRA LUCIDA

COLECŢIE
DE SPIRITUALITATE UNIVERSALĂ

Terra lucida e pămînt luminos şi lumină întrupată. E un ţinut intermediar, un istm între universul vizibil, al omului, şi universul transomenesc şi transvizual, al ierarhiilor cereşti. Textele acestei colecţii îl invită pe cititor să iasă din *sensibil* fără a ieşi din *real* – şi să atingă astfel pragul dincolo de care pămîntul din noi devine pămînt văzător.

ANDREI PLEŞU

„Ceea ce se impune în epoca noastră (...)
este furnizarea unor chei reînnoite
– mai diferenţiate şi mai reflexive decît cele vechi,
dar nu mai bune –, care să-i ajute
pe unii dintre noi să redescopere adevărurile
ce sînt înscrise cu caractere veşnice
în substanţa însăşi a spiritului."
Este şi motivul pentru care Frithjof Schuon
încearcă să reliefeze, prin lucrarea de faţă,
aspecte esenţiale ale perspectivei islamice
– apropiată, dar atît de necunoscută nouă –
oprindu-se asupra a patru elemente esenţiale:
natura şi perspectiva musulmană,
doctrina şi rolul *Coranului*, rolul Profetului şi Sufismul.

LEI 2800
ISBN 973-28-0469-6